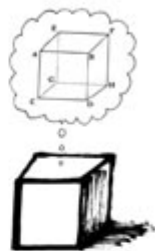


Manifesto

Non si può fare a meno del reale,
del suo starci di fronte e non essere
disponibile a negoziare.



del nuovo

Sia quello che sia, ci renda felici
o infelici, è qualcosa che resiste
e che insiste, ora e sempre, come un fatto
che non sopporta di essere ridotto
a interpretazione, come un reale
che non ha voglia di svaporare in reality.

Maurizio Ferraris

 editori laterza

realismo

eBook Laterza

Maurizio Ferraris

Manifesto del nuovo realismo



© 2012, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione digitale febbraio 2012

<http://www.laterza.it>

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari
Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858103968

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Se in un'isola c'è un gran sasso nero, e tutti gli abitanti si sono convinti – con elaborate esperienze e molto uso della persuasione – che il sasso è bianco, il sasso resta nero, e gli abitanti dell'isola sono altrettanti cretini.

Paolo Bozzi (1930-2003)

Prologo

Nel giugno scorso, a Napoli, all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, avevo incontrato un giovane collega tedesco, Markus Gabriel, che stava progettando un convegno internazionale sul carattere fondamentale della filosofia contemporanea. Markus mi ha chiesto quale, a mio avviso, potesse essere il titolo giusto, e io gli ho risposto "New Realism". Era una considerazione di senso comune: il pendolo del pensiero, che nel Novecento inclinava verso l'antirealismo nelle sue varie versioni (ermeneutica, postmodernismo, "svolta linguistica" ecc.), con il tornante del secolo si era spostato verso il realismo (anche qui, nei suoi tanti aspetti: ontologia, scienze cognitive, estetica come teoria della percezione ecc.).

A voler essere pignoli, erano le 13.30 del 23 giugno, ma il nuovo conio era semplicemente il titolo di un convegno: il "nuovo realismo" non è affatto "una mia teoria", né uno specifico indirizzo filosofico^[1], né una *koiné* di pensiero, ma semplicemente la fotografia (che ritengo, quella sì, realistica) di uno stato di cose, come mi sembra sia stato più volte dimostrato nell'ampio dibattito degli ultimi mesi^[2]. Proprio per sottolineare questa circostanza ho adottato, in un articolo di qualche mese fa con cui annunciavo il convegno^[3], la forma del manifesto, anzi, di *quel* manifesto, «uno spettro si aggira per l'Europa». Quando Marx e Engels lo scrivevano non era per annunciare *urbi et orbi* di aver scoperto il comunismo, ma per constatare che i comunisti erano tanti. Se viceversa Kant avesse iniziato la *Critica della ragion pura* con «uno spettro si aggira per l'Europa, la filosofia trascendentale» lo avrebbero preso per matto, visto che in effetti lui stava proponendo una teoria che in quel momento esisteva solo nel suo libro.

Ciò che viceversa aspira a una qualche originalità, o che quantomeno avverto come elaborazione personale, sono le riflessioni che ho sviluppato nel corso degli ultimi vent'anni, e che sintetizzo in questo volumetto. L'elaborazione del realismo è infatti stata il filo conduttore del mio lavoro filosofico dopo la svolta che, all'inizio degli anni Novanta dello scorso secolo, mi ha portato ad abbandonare l'ermeneutica, per proporre una estetica come teoria della sensibilità, una ontologia naturale come teoria della inemendabilità e infine una ontologia sociale come teoria della documentalità^[4]. Per me il richiamo al realismo non ha dunque significato vantare un risibile monopolio filosofico del reale, non troppo diverso dalla pretesa di privatizzare l'acqua. È stato piuttosto sostenere che l'acqua non è socialmente costruita; che la sacrosanta vocazione decostruttiva che sta al cuore di ogni filosofia degna di questo nome deve misurarsi con la realtà, altrimenti è un gioco futile; e che ogni decostruzione senza ricostruzione è irresponsabilità^[5].

Ma non bisogna dimenticare, appunto, la dimensione contestuale in cui svolgo le mie considerazioni, che traggono origine da una riflessione sugli esiti del postmoderno. Quello che chiamo "nuovo realismo" è infatti anzitutto la presa d'atto di una svolta. L'esperienza storica dei populismi mediatici, delle guerre post 11 settembre e della recente crisi economica ha portato una pesantissima smentita di quelli che a mio avviso sono i due dogmi del postmoderno: che tutta la realtà

sia socialmente costruita e infinitamente manipolabile, e che la verità sia una nozione inutile perché la solidarietà è più importante della oggettività. Le necessità reali, le vite e le morti reali, che non sopportano di essere ridotte a interpretazioni, hanno fatto valere i loro diritti, confermando l'idea che il realismo (così come il suo contrario) possieda delle implicazioni non semplicemente conoscitive, ma etiche e politiche. Ovviamente, la svolta non ha solo una storia, ma anzitutto una geografia, circoscritta a quello che Husserl chiamava «spirito europeo», all'Occidente di cui Spengler profetizzava il tramonto novant'anni fa. Difficilmente si può pensare a un postmoderno in Cina o in India. Comunque, lo spicchio di mondo in cui vivo – che è però, non mi sento di escluderlo, un po' più ampio della cerchia dei miei amici e conoscenti –, questo Occidente che ha sperimentato il postmodernismo, ora sembra abbandonarlo. Come è successo?

1. Realitysmo. L'attacco postmoderno alla realtà

Dal postmoderno al populismo

Il postmoderno entra in filosofia con un piccolo libro (109 pagine) del filosofo francese Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna*, uscito nel settembre 1979^[6], che parlava della fine delle ideologie, cioè di quelli che Lyotard chiamava i «grandi racconti»: Illuminismo, Idealismo, Marxismo. Questi racconti erano logori, non ci si credeva più, avevano cessato di smuovere le coscienze e di giustificare il sapere e la ricerca scientifica. Era una crisi, ma – apparentemente – vissuta senza tragedie, lontana dai drammi e dalle ghigliottine del moderno, in un'epoca che non poteva prevedere cosa sarebbe successo di lì a poco, dai Balcani al Medio Oriente, dall'Afghanistan a Manhattan. La facilità con cui la pandemia si diffuse dipendeva non solo da quello che, così oscuramente, si chiama «spirito del tempo», ma appunto dal fatto che il postmoderno si portava sulle spalle una turba cosmopolitica di genitori^[7]: lo storico inglese Arnold Toynbee, che ne aveva parlato negli anni Quaranta, l'antropologo tedesco Arnold Gehlen, teorizzatore della “post-storia” negli anni Cinquanta, il romanziere americano Kurt Vonnegut che negli anni Sessanta aveva mescolato humour nero e fantascienza, l'architetto americano Robert Venturi che nei primi anni Settanta riabilitava lo stile disneyano di Las Vegas. All'inizio di tutto, negli anni Trenta, c'era stato persino il critico letterario spagnolo Federico de Onís, che aveva battezzato con quel nome una corrente poetica.

Il minimo comune denominatore di tutti questi antenati sta in una fine dell'idea di progresso: alla proiezione verso un futuro infinito e indeterminato segue un ripiegamento. Forse il futuro è già qui, ed è la somma di tutti i passati, abbiamo un grande avvenire dietro le spalle. Ma, nello specifico della filosofia, trovavamo un elemento peculiare, con cui avremo modo di misurarci più e più volte in questo libro. Visto che il progresso in filosofia (così come nel sapere in generale) comporta una fiducia nella verità, la sfiducia postmoderna nel progresso comportava l'adozione dell'idea, che trova la sua espressione paradigmatica in Nietzsche, secondo cui la verità può essere un male e l'illusione un bene, e che questo sia il destino del mondo moderno, il cui nocciolo duro non va cercato tanto nella frase «Dio è morto» (come sosteneva, prima di Nietzsche, Hegel), quanto piuttosto nella sentenza “non ci sono fatti, solo interpretazioni”^[8], perché il mondo vero ha finito per diventare una favola. Una favola che si ripete, secondo la ciclicità dell'eterno ritorno invece che secondo il divenire della storia universale come progresso della civiltà.

Fin qui le idee dei filosofi. Tuttavia, diversamente da altre correnti e sette, infinitamente più dei tentativi di Platone a Siracusa, ma anche del marxismo, il postmoderno ha trovato una piena realizzazione politica e sociale. Gli ultimi anni

hanno infatti insegnato una amara verità. E cioè che il primato delle interpretazioni sopra i fatti, il superamento del mito della oggettività si è compiuto, ma non ha avuto gli esiti emancipativi profetizzati dai professori. Il “divenir favola” del “mondo vero” non c’è stato, non si è vista la liberazione dai vincoli di una realtà troppo monolitica, compatta, perentoria, una moltiplicazione e decostruzione delle prospettive che sembrava riprodurre, nel mondo sociale, la moltiplicazione e la radicale liberalizzazione (si credeva negli anni Settanta del secolo scorso) dei canali televisivi. Il mondo vero certo è diventato una favola, anzi – lo vedremo tra non molto – è diventato un reality, ma l’esito è stato il populismo mediatico, un sistema nel quale (purché se ne abbia il potere) si può pretendere di far credere qualsiasi cosa. Nei telegiornali e nei talk show si è assistito al regno del “Non ci sono fatti, solo interpretazioni”, che – con quello che purtroppo è un fatto, non una interpretazione – ha mostrato il suo significato autentico: “La ragione del più forte è sempre la migliore”.

Abbiamo dunque a che fare con una circostanza peculiare. Il postmoderno si ritrae, filosoficamente e ideologicamente, non perché abbia mancato i suoi obiettivi ma, proprio al contrario, perché li ha centrati sin troppo bene. Il fenomeno massiccio – e direi il motore principale della svolta – è stata proprio questa piena e perversa realizzazione, che ora sembra prossima all’implosione. Ciò che hanno sognato i postmoderni l’hanno realizzato i populist, e nel passaggio dal sogno alla realtà si è capito davvero di che cosa si trattava. Così, i danni non sono venuti direttamente dal postmoderno, il più delle volte animato da ammirevoli aspirazioni emancipative, bensì dal populismo, che ha beneficiato di un potente anche se in buona parte involontario fiancheggiamento ideologico da parte del postmoderno. Con contraccolpi che non hanno toccato solo le *élites* più o meno vaste che potevano interessarsi di filosofia, letteratura o architettura, ma anzitutto una massa di persone che di postmoderno non hanno mai sentito parlare, o quasi, e che hanno solo patito gli effetti del populismo mediatico, compreso il primo e il più grande: la convinzione che si tratti di un sistema senza alternative. Proprio per questo vale anzitutto la pena di esaminare più da vicino l’utopia realizzata e capovolta ripercorrendo i tre punti cruciali con cui propongo di sintetizzare la *koiné* postmoderna: l’*ironizzazione*, secondo cui prendere sul serio le teorie sia indice di una forma di dogmatismo, e si debba mantenere nei confronti delle proprie affermazioni un distacco ironico, talora manifestato tipograficamente (e gestualmente, agitando l’indice e il medio di ambo le mani, nei discorsi orali) dall’uso delle virgolette^[9]. La *desublimazione*, cioè l’idea che il desiderio costituisca in quanto tale una forma di emancipazione, poiché la ragione e l’intelletto sono forme di dominio, e la liberazione va inseguita sulla pista dei sentimenti e del corpo, i quali costituirebbero di per sé una riserva rivoluzionaria^[10]. E soprattutto la *deoggettivazione*, ossia l’assunto – di cui si vedrà, nel corso di questo libro, la rovinosa centralità – secondo cui non ci sono fatti, solo interpretazioni, e il suo corollario per cui la solidarietà amichevole deve prevalere sull’oggettività indifferente e violenta^[11].

Ironizzazione

Il postmoderno segna l’ingresso delle virgolette in filosofia: la realtà diventa “realtà”, la verità “verità”, l’oggettività “oggettività”, la giustizia “giustizia”, il sesso “sesso” ecc. Alla base della nuova virgolettazione del mondo c’era appunto

la tesi secondo cui i “grandi racconti” (rigorosamente tra virgolette) del moderno, o peggio ancora l’oggettivismo antico, fossero la causa del peggiore dogmatismo^[12]. Piuttosto che essere fanatici, meglio trasformarsi in “teorici ironici”, che per l’appunto sospendono la perentorietà di ogni loro affermazione, ravvisando in fatti, norme e regole un male in sé (Roland Barthes ha ben rappresentato lo *Zeitgeist* quando – scherzava ma non troppo – ha detto che «la lingua è fascista»^[13], giacché dispone di semantica, sintassi e grammatica). La virgoletta, nelle sue varianti tipografiche, è una presa di distanza che può anche manifestare approssimazione lessicale, ossia pressappochismo, oppure citazione, ossia parassitismo^[14]: c’è una realtà che viene costruita da altri; noi, in veste di decostruttori, ci ironizziamo, ritenendo con ciò di avere esaurito il nostro lavoro.

La virgolettazione è infatti un gesto affine alla *epoché* di Husserl, alla sospensione del giudizio, al mettere tra parentesi l’esistenza degli oggetti presi in esame per coglierli nella loro pura dimensione di fenomeni. Ma rispetto al mettere tra parentesi il mettere tra virgolette è una strategia molto diversa. Ciò che in Husserl era un esercizio filosofico diventa un protocollo di *politically correct* con cui si decreta che chiunque si provi a togliere le virgolette esercita un atto di inaccettabile violenza o di fanciullesca ingenuità, pretendendo di trattare come reale ciò che, nella migliore delle ipotesi, è “reale” o «reale»^[15]. Questa tesi, che implicitamente trasformava in un fanatico chi – fosse pure con piena legittimità – si ritenesse in possesso di una verità, ha ostacolato (almeno nelle intenzioni) il progresso in filosofia, trasformandola in una dottrina programmaticamente parassitaria, che rimetteva alla scienza ogni pretesa di verità e di realtà limitandosi appunto a mettere delle virgolette. Se poi dai cieli della teoria si scende all’attuazione dell’ideale di una “teoria ironica” come adesione comunque parziale alle proprie affermazioni e credenze, le conseguenze della ironizzazione si possono intuire domandandosi che cosa potrebbe essere, poniamo, un “testimone ironico postmoderno” in un tribunale dove, al posto di “La legge è uguale per tutti”, stesse scritto “Non ci sono fatti, solo interpretazioni”. Lasciando gli esperimenti mentali e venendo agli eventi reali, quanto poco la ironizzazione comporti emancipazione è ampiamente dimostrato dall’abuso della risata, della facezia e della farsa nel populismo mediatico, che ha fornito un’ulteriore conferma all’ipotesi etologica secondo cui la mimica del riso è un retaggio del mostrare i denti che, nell’animale, precede l’aggressione.

Ma da che cosa dipende l’inclinazione postmoderna per l’ironia? In un libro che ha molto contato per il postmoderno, *Differenza e ripetizione*^[16], Gilles Deleuze sosteneva che bisognava compiere per la filosofia una operazione affine a quella che Duchamp aveva fatto per l’arte, e proporre un Hegel “filosoficamente barbuto” proprio come Duchamp aveva messo barba e baffi alla Gioconda. Recensendolo, Foucault rincarava la dose (poi ritratterà *in extremis*, come vedremo nel capitolo 4) sostenendo che il pensiero deve diventare una mascherata^[17].

A ben vedere, la pulsione ironica dimostra che il postmoderno ha un cuore antico. Proprio come una stella esplosa da tempo continua a mandare la sua luce, quando il postmoderno è entrato in filosofia, alla fine degli anni Settanta, il suo ciclo si stava esaurendo, ed era un ciclo che trovava la sua origine nel radicalismo disperato di Nietzsche, nella rivolta contro la filosofia sistematica, e nelle varie

ondate di avanguardie filosofiche che si sono susseguite nel Novecento, e prima ancora (lo vedremo diffusamente nel capitolo 2) nella rivoluzione copernicana di Kant^[18] – in realtà, una rivoluzione tolemaica, che aveva posto l'uomo al centro dell'universo, come fabbricante di mondi attraverso concetti. In questo senso, il postmoderno non è stato spazzatura filosofica. È stato l'esito di una svolta culturale che coincide in buona parte con la modernità, ossia il prevalere degli schemi concettuali sul mondo esterno. Questo spiega il ricorso alle virgolette come presa di distanza: noi non abbiamo mai a che fare con le cose in se stesse, ma sempre e piuttosto con fenomeni mediati, distorti, impropri, dunque virgolettabili. Ciò che tuttavia caratterizza specificamente il postmoderno rispetto ai suoi antefatti e antenati è, appunto, che si tratta di un movimento programmaticamente parassitario. In arte c'è una venerabile opera della tradizione e tu le metti i baffi, oppure prendi un orinatoio, o una scatola di pagliette per lucidare le pentole, e dichiarare che è un'opera d'arte. In filosofia prendi Platone e dici che era antifemminista, oppure prendi un serial televisivo e dici che c'è più filosofia lì che in Schopenhauer. Più in generale (con questo completando una tendenza già ben rappresentata in molta filosofia del Novecento), dichiarare che la filosofia è morta, e che consiste nella migliore delle ipotesi in un tipo di conversazione o in un genere di scrittura, che non ha nulla a che fare con la verità e con il suo progresso.

Mi si obietterà che sto riducendo le tesi del postmoderno, e soprattutto la Ur-Tesi, “Non ci sono fatti, solo interpretazioni”, a una caricatura. Ma questa è, in ultima analisi, la caratteristica fondamentale del postmoderno, sicché vien fatto di chiedersi: *e se quella tesi consistesse essenzialmente nella sua caricatura?* Se – d'accordo appunto con lo spirito di Duchamp – consistesse esclusivamente nello svuotare qualunque argomento trasformando il pensiero in una mascherata? Da questo punto di vista, la genesi del *Pensiero debole*^[19], di cui mi sento particolarmente titolato a parlare, essendone stato parte in causa e testimone oculare, appare esemplare. Si riuniscono degli studiosi di diverso orientamento e di generazioni diverse sotto un titolo di grande efficacia evocativa, ma che non risulta vincolante per nessuno. Ciò che viene presentato non è una teoria, bensì, per l'appunto, una antologia con proposte anche di valore ma comunque fortemente dissonanti. L'oggetto riesce a captare con esattezza lo spirito dei tempi, che è quello di una sazietà nei confronti dei vecchi paludamenti accademici e dell'avanzare dei media nella considerazione pubblica. E la sintonia non si riduce al panorama nazionale, ma decreta il successo internazionale del libro, di modo che poco alla volta proprio il dibattito sul *Pensiero debole* genera la persuasione che esista qualcosa come un «pensiero debole», cioè un nucleo teorico riconoscibile, o quantomeno un “pensiero debole”, un soffio dello spirito del tempo. L'aspetto intimamente ironico della proposta sarebbe stato ancora più evidente se il volume avesse recato una fascetta con scritto «Ceci n'est pas une théorie».

Ma, proprio come il riso, l'ironia non è solo distacco e non violenza. Infatti quella specifica teoria ironica che è il pensiero debole, come è stato notato

precocemente^[20], riproponeva in più di un caso i caratteri di lungo periodo della filosofia italiana: sospetto per la scienza e la tecnica, tradizionalismo, idealismo. Cioè, sospetto nei confronti del realismo (e della idea di un progresso in filosofia), sempre vissuto come un inciampo penalizzante nei confronti dei voli del pensiero. L'avversario ideale del pensiero debole, così, non era quello dichiarato, e cioè il dogmatismo, bensì l'Illuminismo, la pretesa di ragionare con la propria testa, come vedremo meglio nell'ultimo capitolo di questo libro. Diceva de Maistre dei protestanti: «Coi loro ragionamenti arzigogolati muoiono dalla voglia di avere ragione; sentimento naturalissimo in qualunque dissidente ma assolutamente inspiegabile in un cattolico»^[21]. A uno sguardo retrospettivo, nel pensiero debole riappare la polemica cattolica contro gli *esprits forts*, contro quanti accampino l'assurda pretesa di aver ragione. Contemporaneamente, è il profondo scetticismo e la radicale sfiducia verso l'umanità, bisognosa di salvezza e di redenzione, incapace di seguire il principio di Rousseau che Kant pone in esergo al suo scritto sull'Illuminismo^[22]: «Svegliati! Esci dall'infanzia».

È in questo clima anti-illuministico che – con la complicità dell'ironia e delle virgolette – si attua l'equivoco di pensatori di destra che diventano ideologi della sinistra, con un fenomeno inverso e simmetrico rispetto a quello per cui il rock (inizialmente percepito come di sinistra) ha potuto senza difficoltà venir recepito anche dalla estrema destra. Il caso di Heidegger come resistente anti-metafisico di cui si dimentica o si sottovaluta l'organica appartenenza al nazismo è da questo punto di vista paradigmatico. Un esempio fra i molti possibili. Iniziando il suo contributo al volumetto *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*^[23], Vattimo scrive che Heidegger «ha compiuto anche una serie di 'errori politici', come la sua adesione al nazismo». Ci si chiede perché l'adesione al nazismo di Heidegger sia per Vattimo un errore politico tra virgolette, un errore debole, forse nemmeno un errore, magari soltanto «una fesseria», *eine Dummheit*, come Heidegger ha qualificato la propria adesione al nazismo nella intervista allo «Spiegel» del 1966^[24]. La rimozione del nazismo ha molte ragioni, alcune delle quali indubbiamente accidentali o confuse, per esempio il fatto che Heidegger fosse stato adottato, in Francia, anche da pensatori vicini alla sinistra, e che in generale si fosse disposti a prendere per buona l'immagine dei rapporti tra Heidegger e il nazismo che Heidegger stesso aveva accreditato nelle proprie autodifese. Tra le numerose strategie di denazificazione^[25], comunque, nessuna eguaglia la plastica evidenza della assoluzione *a priori* e a prescindere (in cui di nuovo le virgolette giocano un ruolo centrale) leggibile nella nota del curatore degli *Scritti politici* di Heidegger, che postilla la chiusa della allocuzione del 17 maggio 1933 in cui Heidegger scrive: «Alla nostra grande guida, Adolf Hitler, un Sieg Heil tedesco» con queste parole: «Ancora oggi l'espressione 'Sieg Heil' – senza la minima connotazione politica – viene impiegata, tra sciatori, per augurarsi una buona discesa»^[26]. Ma, al di là del folklore, quello che non si è visto in generale (e che ha provocato una semi-cecità circa le propensioni ideologiche di Heidegger) è che il pensiero heideggeriano nel suo insieme è iper-gerarchico, e che l'appello al nichilismo e alla volontà di potenza, l'insistenza sulla Decisione, l'abbandono della nozione tradizionale di "verità" costituiscono una adesione profonda e non opportunistica al *Führerprinzip*. La condanna della verità e della oggettività come violenza e il conseguente appello alla teoria ironica e pop eleggono dunque a loro eroe (con quella che costituisce indubbiamente una ironia oggettiva) un filosofo

senz'altro pop, ma assolutamente privo di ironia, convintissimo di sé e della propria "destinabilità".

Desublimazione

La dialettica che si manifesta nella ironizzazione è all'opera anche nell'idea che il desiderio possa costituire di per sé un elemento emancipativo. Se l'heideggerismo è un movimento di destra che viene recepito a sinistra, con la rivoluzione desiderante ci imbattiamo in un movimento che – almeno negli anni Sessanta e Settanta dello scorso secolo – era principalmente di sinistra, ma che diviene un *instrumentum regni* per la destra. In effetti, la cronaca dei populismi ha insegnato come sia possibile sviluppare una politica contemporaneamente desiderante e reazionaria, del resto in linea con significativi precedenti dell'*Ancien Régime*, per esempio la nobiltà francese rappresentata nelle *Liaisons dangereuses* di Laclos e censurata dai giacobini. C'è dunque ragione di credere che nel ritornare a destra la rivoluzione desiderante abbia ritrovato le sue radici genuine, perché certo l'appello, di matrice nietzschiana, al corpo e alle sue "grandi ragioni", o la critica della morale come struttura repressiva e risentita, ha potuto per un certo periodo presentarsi come una istanza di sinistra. Resta nondimeno che questi elementi si erano formati, in Nietzsche, nel quadro della teorizzazione, che anima tutto il suo pensiero, di una rivoluzione dionisiaca, dove "l'uomo tragico", antitesi dell'uomo razionale, rappresentato da Socrate, è anzitutto un uomo desiderante^[27]. Lo stesso riconoscimento del ruolo politico del corpo, che fa parte dell'orizzonte teorico della sinistra radicale del Novecento, trova piena realizzazione ma, al solito, in forma capovolta: perché qui è il corpo del capo a diventare elemento intensamente politico^[28]. Ora, anche senza chiamare in causa Nietzsche, sarebbe bastato leggere *L'arte e la rivoluzione* di Wagner^[29] – di un Wagner che sembra anticipare Marcuse – per capire che potrà magari esserci una rivoluzione desiderante, ma che si tratterà pur sempre di una rivoluzione conservatrice, dal momento che il desiderio, diversamente dalla ragione, riconduce all'arcaico, all'infanzia, alle madri.

Nella fattispecie del populismo la rivoluzione conservatrice si manifesta attraverso il meccanismo già ampiamente studiato da Horkheimer e Adorno^[30] della «desublimazione repressiva». Il sovrano concede al popolo libertà sessuale, e in cambio tiene per sé non solo la libertà sessuale che ha concesso a tutti gli altri, ma anche tutte le altre libertà assunte come privilegio esclusivo. L'intreccio tra corpo e desiderio si accompagna (d'accordo con l'antisocratismismo della rivoluzione dionisiaca) a un diffuso anti-intellettualismo, che di nuovo alimenta quel rispecchiamento tra popolo e sovrano in cui consiste il tratto fondamentale del populismo. In altri termini, là dove, agli albori del postmoderno, si vagheggiava la possibilità di una rivoluzione desiderante, si attua una restaurazione desiderante, nel senso che, per l'appunto, il desiderio si conferma come un elemento di controllo sociale. E non è certo un caso se il ripensamento che porterà Foucault a prendere posizioni antitetiche nei confronti del postmodernismo abbia preso l'avvio proprio dalla questione del desiderio emancipativo: quattro anni dopo *L'anti-Edipo*, con cui nel 1972 Deleuze e Guattari riaffermano il nesso tra desiderio e rivoluzione, Foucault pubblica infatti *La volontà di sapere*^[31], primo volume della incompiuta *Storia della sessualità*, che sostituisce al paradigma del desiderio emancipatorio la tesi secondo cui il sesso è principalmente uno strumento di

controllo e di esercizio dell'autorità, la prima e fondamentale manifestazione di quella "biopolitica" che sarà poi al centro della successiva riflessione foucaultiana.

Un altro aspetto della desublimazione repressiva è l'uso autoritario della critica della morale di stampo nietzschiano. Sotto questo profilo, si scopre che il relativismo teorizzato dai progressisti, e a loro rinfacciato dai conservatori, sia stato in effetti praticato molto di più da questi ultimi, d'accordo con i paradossi dell'arco postmoderno-populismo con cui ci stiamo misurando. Si consideri per esempio l'argomento in apparenza iper-relativista del "Che male c'è?", in cui è spesso consistita la risposta standard alle critiche nei confronti degli intrecci tra sesso e potere. Ora, nel "Che male c'è?" interviene un dispositivo che colpisce al cuore una categoria fondamentale dell'Illuminismo, l'opinione pubblica, la quale nasce proprio come spazio in cui la critica del potere vale come istanza di controllo e di garanzia dei diritti degli individui. Già Habermas^[32] descriveva la trasformazione della opinione pubblica nel mondo mediatico da spazio di discussione a spazio di manipolazione delle opinioni da parte dei detentori dei mass media. Ma il "Che male c'è?" definisce un terzo stadio, e cioè il fatto che ogni sopravvivenza di opinione pubblica critica viene svuotata *a priori* attraverso la categoria di "moralismo". Così, il "Che male c'è?" si presenta come un efficacissimo strumento di repressione del dissenso, e raggiunge la sua perfezione quando la critica è declassata a pettegolezzo. Anche qui c'è un meccanismo interessante. Da una parte, infatti, la personalizzazione carismatica del potere fa sì che tutte le attenzioni si concentrino sul leader, sulla sua sfera, e sui suoi comportamenti, e questo non per una decisione della opinione pubblica, bensì per una deliberata scelta politica caratteristica del populismo mediatico. Reciprocamente, ogni critica e ogni dissenso potranno essere classificati come gossip, e l'opinione pubblica regredirà alla sua fase pre-illuministica, quella del pettegolezzo risentito sui cattivi costumi dei vicini di casa e sui vizi dei potenti.

Deoggettivazione

Se tuttavia cerchiamo la ragion sufficiente e il motore politico della ironizzazione e della desublimazione troviamo la deoggettivazione, l'idea che l'oggettività, la realtà e la verità siano un male, e addirittura che l'ignoranza sia una cosa buona. Anche in questo caso, nel postmodernismo confluiscono almeno tre indirizzi di grande peso culturale.

In primo luogo, una tradizione nietzschiana, che ci offre molteplici variazioni della tesi secondo cui la verità non è che una antica metafora, cioè una sorta di mito, oppure è la manifestazione della volontà di potenza, e che il sapere non possieda un autonomo valore emancipativo, ma costituisca piuttosto uno strumento di dominio o di raggirio, e, più radicalmente, che non esista qualcosa come "la verità", ma soltanto un campo di forze e di lotte^[33]. Il fatto poi che venga meno la differenza tra mito e *logos*, o che declini la differenza tra mondo vero e mondo apparente, produce un secondo effetto: il ricorso al mito, che era tradizionalmente un patrimonio della destra, viene recuperato dalla sinistra nietzschiano-heideggeriana, appunto con il progetto di una "nuova mitologia"^[34]. Ma, in terzo luogo, l'elemento di gran lunga più ubiquitario, giacché coinvolge anche larghi strati della filosofia analitica del Novecento, è stato quello che ha decretato, con una radicalizzazione del kantismo, che non c'è accesso al mondo se

non attraverso la mediazione (che nel postmoderno si radicalizza e diviene costruzione) operata da schemi concettuali e rappresentazioni.

Degli effetti perversi della deoggettivazione possediamo un vero e proprio *case study*. A metà degli anni Settanta l'epistemologo Paul K. Feyerabend ha affermato che non esiste un metodo privilegiato per la scienza, poiché nel confronto fra teorie scientifiche quelle che si fronteggiano sono visioni del mondo in larga parte incommensurabili. In questo quadro, non è affatto ovvio che Galileo avesse ragione rispetto a Bellarmino, anzi, quest'ultimo era nel pieno diritto quando ha condannato la dottrina di Galileo, che avrebbe comportato ripercussioni negative sull'assetto di una società che trovava nella Chiesa un principio ordinatore^[35]. È evidente che, con quella affermazione, Feyerabend voleva opporsi a una concezione ristrettamente positivista della fisica, all'idea che il sapere consista in una mera collezione di dati non bisognosi di interpretazioni o di schemi concettuali – senza dimenticare, poi, che il contesto in cui venivano espresse queste posizioni era volutamente provocatorio, trattandosi della *pars destruens* di *A favore e contro il metodo*, un libro progettato con Imre Lakatos, e mai scritto. Il risultato è però che, vent'anni dopo, l'argomento di Feyerabend è stato adoperato in piena serietà da Benedetto XVI per affermare che gli stessi epistemologi sostengono che Galileo non aveva ragione in ultima istanza, e soprattutto per articolare un discorso in base al quale il sapere umano sfocia in antinomie (come appunto quella che oppone Galileo e Bellarmino) che possono trovare conciliazione solo in una forma di razionalità superiore^[36].

Ecco all'opera la dialettica del postmoderno. La deoggettivazione, formulata con intenti emancipativi, si trasforma in una delegittimazione del sapere umano e nel rinvio a un fondamento trascendente. Sicché, da una parte, i filosofi postmoderni sono consegnati allo scetticismo e non hanno ragioni di ultima istanza per giustificare la superiorità di Copernico rispetto a Tolomeo o di Pasteur rispetto a Esculapio, trattandosi comunque di un confronto tra schemi concettuali, perché non esiste una realtà "là fuori". Dall'altra – sopra la equivalenza nelle cose del mondo e superando la inanità delle dispute tra dotti – si apre lo spazio per la trascendenza. Sottolineando «fino a che punto il dubbio della modernità su se stessa abbia attinto oggi la scienza e la tecnica», il pontefice ha buon gioco nel recuperare il prestigio che la Chiesa aveva perduto allorché la sua visione del mondo era stata contestata dalla scienza. Esaurita la difesa, può passare all'attacco rilanciando una *Weltanschauung* che risulta giustificata due volte, tanto come visione del mondo *lecita* come qualunque altra e dunque non discriminabile, quanto come visione del mondo *più vera*, perché fondata «dalla sua iscrizione in una ragionevolezza più grande», e dunque discriminante rispetto alle visioni del mondo relativistiche.

Ma l'ambito in cui lo scetticismo e l'addio alla verità hanno mostrato il loro volto più aggressivo è stata la politica^[37]. Qui la deoggettivizzazione postmoderna è stata, esemplarmente, la filosofia della amministrazione Bush, che ha teorizzato che la realtà fosse semplicemente la credenza di «comunità basate sulla realtà», cioè di sprovveduti che non sanno come va il mondo. Di questa prassi abbiamo trovato la più concisa enunciazione nella risposta di un consulente di Bush al giornalista Ron Suskind: «Noi siamo ormai un impero, e quando agiamo creiamo una nostra realtà. Una realtà che voi osservatori studiate, e sulla quale poi ne creiamo altre che voi studierete ancora»^[38]. Una arrogante assurdità, certo: ma

otto anni prima il filosofo e sociologo Jean Baudrillard aveva sostenuto che la guerra del Golfo altro non era che finzione televisiva^[39], trovandosi a recitare, come Feyerabend, il ruolo dell'utile scettico a favore di una causa che certamente non era la sua.

Dal realitysmo al realismo

L'esito finale della azione congiunta di ironizzazione, desublimazione e deoggettivazione si può chiamare "realitysmo"^[40], un nome del tutto contingente (perché legato al format televisivo dei reality) ma che cattura la sostanza di quel "mondo ben perduto"^[41] in cui i postmoderni vedevano il tratto positivo dell'epoca. Viene revocata qualsiasi autorità al reale, e al suo posto si imbandisce una quasi-realtà con forti elementi favolistici che poggia su tre meccanismi fondamentali. Il primo è la *giustapposizione*, per esempio in programmi in cui un servizio sulla fissione dell'atomo può essere preceduto o seguito da uno sulla reincarnazione. Il secondo è la *drammatizzazione*: si prende qualcosa di reale, e lo si drammatizza con attori, trasformandolo in una semi-finzione. Il terzo potremmo chiamarlo *onirizzazione*: la vita dei reality che cosa è? Sogno o realtà? In questa strategia, il postmoderno realizzato si manifesta come un utopismo violento e rovesciato. Invece di riconoscere il reale e immaginare un altro mondo da realizzare al posto del primo, pone il reale come favola e assume che questa sia l'unica liberazione possibile: sicché non c'è niente da realizzare, e dopotutto non c'è nemmeno niente da immaginare; si tratta, al contrario, di credere che la realtà sia come un sogno che non può far male e che appaga. Ovviamente, questi tre procedimenti possono combinarsi con risultati esplosivi, sfruttando l'effetto di realtà che deriva dall'uso del mezzo televisivo, del notiziario e del reportage ("è vero, lo ha detto la televisione"). Già Tucidide faceva pronunciare ai personaggi storici discorsi in buona parte immaginati da lui, ma nella società della comunicazione e della registrazione sembra verificarsi un cambiamento di status, appunto per la quantità di materiali in rete, e l'effetto, nel suo insieme, è di far saltare non solo il confine tra realtà e finzione, ma anche quello tra scienza, religione e superstizione.

In quanto tale, il realitysmo non è dunque un semplice prodotto postmoderno. Ha un cuore antico quanto il desiderio di illusione proprio dell'essere umano, e quanto il gusto di mistificazione e le sue convenienze. Così, il realitysmo si affaccia alla nostra mente già da bambini, quando ci chiediamo se le cose intorno a noi siano vere o se stiamo sognando, e si sviluppa nelle favole con cui speriamo di cambiare il mondo. Di per sé, è soltanto una variante del solipsismo, dell'idea che il mondo esterno non esista, che sia una mera rappresentazione, magari a nostra disposizione. Sulle prime sembra un momento di grandissima liberazione: siamo tutti sollevati dal peso del reale, possiamo fabbricare noi stessi il nostro mondo. Nietzsche ci vedeva la più bella emancipazione, il «bacchanale degli spiriti liberi», ma è difficile concordare. Se non esiste il mondo esterno, se tra realtà e rappresentazione non c'è differenza, allora lo stato d'animo predominante diviene la malinconia, o meglio quella che potremmo definire come una sindrome bipolare che oscilla tra il senso di onnipotenza e il sentimento della vanità del tutto. Alla fine, però, uno si sente solo. Il mondo fuori non c'è, stiamo semplicemente sognando il nostro sogno o addirittura un sogno sognato da altri, un sogno programmato e un po' scaduto. Lo spiegava con tranquilla ironia, nel

Settecento, il filosofo scozzese Thomas Reid. Se tutto è rappresentazione, allora «l'intero universo da cui sono circondato, i corpi, gli spiriti, il sole, la luna, le stelle, la terra, gli amici e i parenti, tutte le cose senza eccezioni a cui attribuisco una esistenza indipendente dal fatto di essere percepite, svaniscono in un istante»^[42]. E allora tutto si trasforma in incubo, come in *The Truman Show*.

Che fare? I postmoderni non sono stati ciechi rispetto al Golem che avevano creato – o quantomeno sanzionato filosoficamente – appunto perché all'origine della loro posizione c'era un sincero desiderio emancipativo, non un progetto di dominio o di mistificazione. Ma hanno il più delle volte adottato la strategia wagneriana del «chiude la ferita soltanto la lancia che la ha aperta»^[43], frase poco meno rischiosa del detto di Hölderlin «là dove è il pericolo cresce anche ciò che salva». Che è poi, facciamoci caso, il principio fondamentale del pensiero magico, in cui il simile si cura con il simile. A ben vedere, e malgrado la sua insistenza sull'ironia e il disincanto, il postmodernismo si è perciò rivelato un antirealismo magico, una dottrina che attribuisce allo spirito un dominio incontrastato sul corso del mondo. È contro questo spirito che con la svolta del secolo si è fatto avanti il realismo. Si trattava di restituire legittimità, in filosofia, in politica e nella vita quotidiana, a una nozione che nel postmoderno ai suoi fasti è stata considerata una ingenuità filosofica e una manifestazione di conservatorismo politico, giacché appellarsi alla realtà, in epoche ancora legate al micidiale slogan «l'immaginazione al potere», appariva come il desiderio che nulla cambiasse, come una accettazione del mondo così com'è. Trent'anni di storia ci hanno insegnato il contrario.

Come ho accennato nel prologo, quello che chiamo «nuovo realismo» è dunque anzitutto il nome comune di una trasformazione che ha investito la cultura filosofica contemporanea e che si è declinata in molti sensi. In primo luogo, la fine della svolta linguistica, e la più marcata inclinazione realistica di filosofi che in precedenza, pur non aderendo a posizioni postmoderniste, erano stati più sensibili alle ragioni del costruzionismo, del ruolo modellizzante degli schemi concettuali nei confronti dell'esperienza. Si pensi al passaggio di Hilary Putnam dal «realismo interno» al «realismo del senso comune»^[44], o alla rivendicazione delle ragioni dell'esperienza rispetto agli schemi concettuali in Umberto Eco^[45], o ancora allo sviluppo di un «realismo speculativo» nelle più giovani generazioni filosofiche^[46]. Un secondo modo in cui si è declinata la svolta è il ritorno alla percezione, ossia a una esperienza tradizionalmente negletta dal trascendentalismo filosofico culminato con il postmodernismo. Caratteristicamente, il fatto che si sia tornati a considerare l'estetica non come una filosofia dell'illusione, bensì come una filosofia della percezione^[47], ha rivelato una nuova disponibilità nei confronti del mondo esterno, di un reale che esorbita dagli schemi concettuali, e che ne è indipendente – proprio come non ci è possibile, con la sola forza della riflessione, correggere le illusioni ottiche, o cambiare i colori degli oggetti che ci circondano. Un terzo elemento significativo della trasformazione realistica è quello che chiamerei svolta ontologica, il fatto cioè che sempre più, tanto in ambito analitico quanto in ambito continentale, si è assistito a un rilancio dell'ontologia come scienza dell'essere^[48], della molteplicità degli oggetti che – dalla percezione alla società – costituiscono un ambito di analisi non necessariamente subordinato alle scienze della natura. Con il ritorno dell'ontologia si è dunque superato l'atteggiamento prevalente nella filosofia da

Kant in avanti, che proprio dall'ontologia aveva preso congedo sostenendo che la filosofia doveva cessare di occuparsi degli oggetti (ormai di pertinenza della scienza), rinunciando al «nome risonante di ontologia» per limitarsi a indagare, sotto «quello modesto di una semplice analitica dell'intelletto puro»^[49], le condizioni di possibilità della conoscenza di questi oggetti (ossia a prendere posizione pro o contro la scienza).

Questo dunque, schizzato grossolanamente, il ritratto della filosofia contemporanea, che appare profondamente mutato rispetto alla situazione che si registrava ancora alla fine del secolo scorso. Tuttavia, come ho anticipato nel prologo, ciò che propongo nei prossimi tre capitoli è la mia personale concezione del realismo, quale appunto l'ho sviluppata nel corso degli ultimi vent'anni, e che sintetizzo con tre parole chiave: Ontologia, Critica, Illuminismo, che vogliono reagire ad altrettante fallacie del postmoderno, la fallacia dell'essere-sapere, la fallacia dell'accertare-accettare, e la fallacia del sapere-potere.

Ontologia significa semplicemente: il mondo ha le sue leggi, e le fa rispettare, cioè non è la docile colonia su cui si esercita l'azione costruttiva degli schemi concettuali. L'errore dei postmoderni, qui, poggiava sulla fallacia dell'essere-sapere, cioè sulla confusione tra ontologia ed epistemologia, tra quello che c'è e quello che sappiamo a proposito di quello che c'è. È chiaro che per *sapere* che l'acqua è H₂O ho bisogno di linguaggio, di schemi e di categorie. Ma che l'acqua *sia* H₂O è del tutto indipendente da ogni mia conoscenza, tant'è che l'acqua era H₂O anche prima della nascita della chimica, e lo sarebbe se tutti noi scomparissimo dalla faccia della terra. Soprattutto, per quanto riguarda l'esperienza non scientifica, l'acqua bagna e il fuoco scotta sia che io lo sappia sia che io non lo sappia, indipendentemente da linguaggi, schemi e categorie. A un certo punto c'è qualcosa che ci resiste. È quello che chiamo "inemendabilità", il carattere saliente del reale. Che può essere certo una limitazione ma che, al tempo stesso, ci fornisce proprio quel punto d'appoggio che permette di distinguere il sogno dalla realtà e la scienza dalla magia. Proprio per questo ho intitolato "Realismo" il capitolo che tratta della ontologia.

Critica, poi, significa questo. Con quella che definisco "fallacia dell'accertare-accettare" i postmoderni assumevano che l'accertamento della realtà consista nell'accettazione dello stato di cose esistente, e che, reciprocamente (sia pure con un salto logico), l'irrealismo e il cuore oltre l'ostacolo siano di per sé emancipatori. Ma chiaramente non è così. Il realismo è la premessa della critica, mentre all'irrealismo è connaturata l'acquiescenza, la favola che si racconta ai bambini perché prendano sonno. Baudelaire aveva osservato che un dandy avrebbe potuto parlare alla folla solo per sbeffeggiarla^[50]. Figuriamoci un irrealista, incapace, per le sue stesse teorie, di stabilire se sta davvero trasformando se stesso e il mondo, o se viceversa sta semplicemente immaginando o sognando di fare qualcosa del genere. Al realista è invece aperta la possibilità di criticare (purché lo voglia) e di trasformare (purché lo possa), in forza dello stesso banale motivo per cui la diagnosi è la premessa della terapia. E poiché ogni decostruzione fine a se stessa è irresponsabilità, ho deciso di intitolare il terzo capitolo "Ricostruzione".

Veniamo, infine, all'*Illuminismo*. La storia recente ha confermato la diagnosi di Habermas che trent'anni fa vedeva nel postmodernismo un'ondata anti-illuminista^[51], che trova la sua legittimazione in quella che definisco "fallacia del

sapere-potere”, secondo cui in ogni forma di sapere si nasconde un potere vissuto come negativo, sicché il sapere, invece di legarsi prioritariamente alla emancipazione, si presenta come uno strumento di asservimento. Questo anti-illuminismo è il cuore di tenebra del moderno, il rifiuto dell’idea di progresso e della fiducia nel nesso tra sapere ed emancipazione, in grandi pensatori come de Maistre, Donoso Cortés, Nietzsche, e si sintetizza nell’idea di Baudelaire secondo cui “Trono e altare” è una massima rivoluzionaria^[52]. È a loro che l’arco postmoderno-populismo sembra aver dato ragione. Per uscire da questa ombra profonda, per ottenere quella “Emancipazione” che dà il titolo all’ultimo capitolo, sarà dunque necessario l’Illuminismo che, come diceva Kant, è «osare sapere» e segna «l’uscita dell’uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso»^[53]. E che richiede ancora oggi una scelta di campo, una fiducia nell’umanità, che non è una razza caduta e bisognosa di redenzione, ma una specie animale che si evolve e che nel suo progresso si è dotata di ragione.

2.

Realismo.

Cose che esistono dall'inizio del mondo

La fallacia dell'essere-sapere

Incominciamo con l'ontologia, e con la critica alla fallacia dell'essere-sapere, perché proprio qui sta il nucleo sensibile di tutto il dibattito sul realismo. Diego Marconi^[54] ha caratterizzato il confronto tra realisti e antirealisti come un conflitto tra due intuizioni. La prima, quella realista, ritiene che ci siano cose (per esempio il fatto che sulla Luna si trovino montagne alte più di 4000 metri) che non dipendono dai nostri schemi concettuali. La seconda (che Marconi chiama "ermeneutica" o "kantiana") ritiene invece che anche il fatto che sulla Luna si trovino montagne alte più di 4000 metri non sia indipendente dai nostri schemi concettuali o anche semplicemente dalle parole che usiamo ("Davvero potremmo dire che ci sono montagne sulla Luna se non possedessimo i concetti o le parole 'montagna', 'Luna' ecc.?"). Propongo di chiamare "costruzionista" o "costruttivista" questa intuizione, giacché assume che parti più o meno grandi della realtà siano costruite dai nostri schemi concettuali e dai nostri apparati percettivi. Nei prossimi due capitoli, che costituiscono il nocciolo teorico del libro, mi propongo di illustrare la genesi e i limiti della intuizione costruzionista; di confrontarla con l'intuizione realista; di determinare gli ambiti in cui l'intuizione costruzionista può applicarsi legittimamente; e di proporre infine un "trattato di pace perpetua" tra costruzionismo e realismo.

L'argomento di fondo della intuizione costruzionista, ossia il fatto che "in qualche modo" (espressione che non a caso è carissima ai costruzionisti) anche l'esistenza di montagne di più di 4000 metri sulla Luna dipende dai nostri schemi concettuali (o dal nostro linguaggio), è di chiara matrice kantiana, costituendo una applicazione del principio «le intuizioni senza concetti sono cieche»^[55]. Di per sé, l'asserto di Kant non ha nulla di intrinsecamente problematico, giacché ci sono più circostanze in cui si può applicare senza difficoltà e appare completamente giustificato: è difficile agire sensatamente nella ricerca scientifica o nella interazione politica o sociale se non si è muniti di concetti. Il problema è però che Kant intendeva che fossero necessari concetti per avere *una qualsiasi esperienza*, ossia che serva un concetto anche per scivolare su una lastra di ghiaccio^[56]. Il che non solo è falso in sé, ma dà avvio a un processo che conduce a un costruzionismo assoluto. Perché nel momento in cui assumiamo che gli schemi concettuali hanno un valore costitutivo nei confronti di qualsiasi genere di esperienza allora, con un passo successivo, potremo asserire che hanno un valore costitutivo nei confronti della realtà (almeno se, kantianamente, assumiamo che c'è una realtà fenomenica del mondo che coincide con l'esperienza che ne abbiamo). A questo punto, con una piena realizzazione della fallacia dell'essere-sapere, quello che c'è risulta determinato da quello che ne sappiamo.

Vale prima di tutto la pena di chiedersi che cosa abbia indotto i filosofi a imboccare una via tanto rischiosa e laboriosa. La spiegazione può essere facilmente trovata in una svolta della filosofia moderna, tra Cartesio e Kant, ed è per questo che ho proposto altrove^[57] di chiamare la confusione tra essere e sapere “fallacia trascendentale”. Partire da qui non è dunque prenderla troppo alla lontana: «È regola di prudenza non dare mai interamente fiducia a coloro che ci hanno ingannato anche una sola volta»^[58]. Così appunto Cartesio, per insegnarci a sospettare dei sensi, quei servitori inaffidabili, che ci hanno ingannato occasionalmente, e di cui allora converrà diffidare sistematicamente. Coerentemente con questo assunto, Cartesio sostiene che la certezza non va cercata fuori, in un mondo che è una selva di inganni sensibili, ma dentro, nel *cogito*, sede delle idee chiare e distinte. In questa scelta c'è qualcosa che – è davvero il caso di dirlo – balza agli occhi, ed è l'abbandono dell'atteggiamento naturale. Noi normalmente ci fidiamo dei sensi, e se ci capita di dubitarne è in circostanze speciali, per esempio quando esigiamo una certezza al 100%. Cioè quando sottoponiamo la natura a un *experimentum crucis*, e la invitiamo a dirci sì o no in modo inequivocabile, giacché secondo Cartesio ci si deve occupare (beninteso, in qualità di dotti) solo degli oggetti di cui si possiede una conoscenza certa e indubitabile.

Questa richiesta iperbolica di sapere, se trasferita nell'esperienza, si risolve tuttavia nel suo contrario. Perdiamo la certezza naturale, e non riusciamo a sostituirla con una affidabile certezza scientifica, proprio perché per sua natura la scienza è progressiva (dunque mai definitiva). Non è dunque detto che essere altrettanto esigenti nella esperienza ordinaria sia la mossa giusta, giacché al posto della certezza otteniamo un dubbio senza rimedio: se si chiede all'esperienza lo stesso standard di certezza della scienza, andrà a finire che non saremo sicuri di niente. La controprova è data da Hume, che diventa scettico proprio considerando, esattamente come Cartesio, che i ragionamenti induttivi basati sull'esperienza non possono mai essere certi al 100%. E visto che per Hume ogni sapere viene dall'esperienza e il vero abisso intercorre non tra il 100% e l'1% di probabilità, bensì tra il 100% e il 99%, allora ogni nostra conoscenza poggia su un terreno friabile che non offre alcuna garanzia.

È a questo punto che interviene il momento kantiano, con una mossa destinata a improntare di sé tutta la filosofia successiva: se ogni conoscenza ha inizio con l'esperienza, ma quest'ultima è strutturalmente incerta, sarà necessario fondare l'esperienza attraverso la scienza, trovando delle strutture *a priori* che ne stabilizzino l'aleatorietà. Per ottenere questo risultato, è necessario un capovolgimento di prospettiva: partire dai soggetti invece che dagli oggetti, e chiedersi – con quella che è la matrice di tutti i costruzionismi successivi – non come siano le cose in se stesse, ma come debbano essere fatte per venire conosciute da noi, seguendo il modello dei fisici che interrogano la natura non come degli scolari, ma come dei giudici, cioè avvalendosi di schemi e teoremi. Kant adotta allora una epistemologia *a priori*, la matematica, per fondare l'ontologia: la possibilità di giudizi sintetici *a priori* permette di fissare una realtà altrimenti fluida attraverso una conoscenza certa. In tal modo, la filosofia trascendentale trasferisce il costruzionismo dall'ambito della matematica a quello dell'ontologia^[59]. Le leggi della fisica sono matematica applicata alla realtà e, nella ipotesi di Kant, non rappresentano l'escogitazione di un gruppo di scienziati,

bensi sono il modo in cui funzionano la nostra mente e i nostri sensi. La nostra conoscenza, a questo punto, non sarà più minacciata dalla inaffidabilità dei sensi e dalla incertezza della induzione, ma il prezzo pagato è che non c'è più alcuna differenza tra il fatto che ci *sia* un oggetto X e il fatto che noi *conosciamo* l'oggetto X. E poiché la conoscenza è intrinsecamente costruzione, non c'è differenza di principio tra il fatto che noi conosciamo l'oggetto X e il fatto che noi lo *costruiamo*, esattamente come avviene per la matematica, in cui conoscere $7 + 5 = 12$ equivale a costruire l'addizione $7 + 5 = 12$. Certo, Kant ci invita a pensare che dietro all'oggetto fenomenico X esista un oggetto noumenico Y, una cosa in sé e per noi inaccessibile, ma questo non toglie che la sfera dell'essere coincide in larghissima misura con quella del conoscibile, e che il conoscibile equivale essenzialmente al costruibile.

All'origine della fallacia dell'essere-sapere c'è dunque un intreccio di argomenti: 1. i sensi ingannano (non sono certi al 100%); 2. l'induzione è incerta (non è certa al 100%); 3. la scienza è più sicura dell'esperienza, perché dispone di principi matematici indipendenti dagli inganni sensibili e dalle incertezze della induzione; 4. l'esperienza deve quindi risolversi nella scienza (deve essere fondata dalla scienza, o mal che vada, deve esserne smascherata, come una "immagine manifesta" e ingannevole); 5. dal momento che la scienza è costruzione di paradigmi, a questo punto anche l'esperienza sarà costruzione, cioè modellerà il mondo a partire dagli schemi concettuali. Ecco l'origine del postmoderno. Seguendo e radicalizzando Kant, i costruzionisti confonderanno senza residui (cioè abolendo anche il noumeno) l'ontologia con l'epistemologia, quello che c'è (e non dipende da schemi concettuali) e quello che sappiamo (e dipende da schemi concettuali). Le due circostanze, ovviamente, non si equivalgono, perché il fatto di sapere che la tale chiave mi fa aprire la porta di casa (epistemologia) non mi permette di aprire la porta di casa qualora io abbia perso la chiave in questione (ontologia). Ma, avrebbe detto Manzoni, «sono sottigliezze metafisiche che una moltitudine non ci arriva», o quantomeno circostanze a cui non si bada se si assume come dogma irriflesso che il mondo "là fuori" (per quel che si è detto nel capitolo 1 le virgolette sono di rigore) è una chimera, e che il rapporto con il mondo passa necessariamente attraverso gli schemi concettuali. Sta di fatto che, con l'azione combinata di questa e delle altre due fallacie del postmoderno, quella dell'accertare-accettare (per cui la conoscenza è rassegnazione) e quella del sapere-potere (per cui viceversa la conoscenza è manipolazione), si giunge a un completo discredito del sapere – un discredito che ha la peculiarità di essere stato motivato e coltivato da professori che ne hanno fatto argomento di corsi, libri e seminari.

Esperimento della ciabatta

Ma è davvero così inevitabile questa iperbole? Certo che no, e non è difficile gridare "il reale è nudo", cioè non è affatto vestito della fitta trama di schemi concettuali con cui lo infagottano i costruzionisti. Lo si può illustrare con quello che ho chiamato "esperimento della ciabatta", e che riporto nei termini in cui l'ho presentato dieci anni fa come argomento anticonstruzionistico.

1. *Uomini*. Prendiamo un uomo che guarda un tappeto con sopra una ciabatta; chiede a un altro di passargli la ciabatta, e l'altro, di solito, lo fa senza incontrare

particolari difficoltà. Banale fenomeno di interazione, che però mostra come, se davvero il mondo esterno dipendesse anche solo un poco, non dico dalle interpretazioni e dagli schemi concettuali, ma dai neuroni, la circostanza che i due non possiedano *gli stessi* neuroni dovrebbe vanificare la condivisione della ciabatta. Si può obiettare che i neuroni non devono risultare proprio identici per numero, posizione o connessioni; il che, però, non solo indebolisce la tesi, ma contraddice una evidenza difficilmente confutabile: che differenze tra esperienze passate, cultura, conformazioni e dotazioni cerebrali, possano comportare divergenze significative a un certo livello (lo spirito procede dal padre e dal figlio o solo dal padre? Che cosa intendiamo con “libertà”?), è banale, sono le dispute tra opinioni. Ma la ciabatta sul tappeto è un'altra cosa: è esterna e separata rispetto a noi e alle nostre opinioni, ed è perciò dotata di una esistenza qualitativamente diversa da quella che si affronta, poniamo, nel ragionare sullo status di questioni come l'accanimento terapeutico o la guerra preventiva. In altri termini, la sfera dei fatti non risulta poi così inestricabilmente intrecciata con quella delle interpretazioni. Solo quando è in gioco un elemento normativo, il dialogo può essere importante: per stabilire se qualcosa è legittimo o meno, è meglio che senta un po' in giro come la si pensa e mi metta a discutere; ma per stabilire se la ciabatta è sul tappeto guardo, tocco o comunque discutere non mi serve granché.

2. *Cani*. Adesso prendiamo un cane, che sia stato addestrato. Gli si dice “Portami la ciabatta”. E, di nuovo, lo fa senza incontrare alcuna difficoltà, esattamente come l'uomo di cui sopra, benché le differenze tra il mio e il suo cervello siano enormi, e la sua comprensione di “Portami la ciabatta” non paia assimilabile a quella di un uomo: il cane non si chiederebbe se sto davvero chiedendogli di portarmi la ciabatta oppure se citi la frase, o se la usi in senso ironico; mentre è probabile che almeno alcuni uomini lo farebbero.

3. *Vermi*. Ora prendiamo un verme. Non ha cervello né orecchie; è privo di occhi, è ben più piccolo della ciabatta; possiede solamente il tatto, qualunque cosa voglia esattamente significare un senso così oscuro. Dunque non possiamo dirgli “Portami la ciabatta”. Però, strisciando sul tappeto, se incontra la ciabatta, può scegliere fra due strategie: o le gira intorno, o le sale sopra. In ambo i casi, ha incontrato^[60] la ciabatta, anche se non proprio come la incontro io.

4. *Edera*. Poi prendiamo un'edera. Non possiede occhi, non ha proprio niente, però si arrampica (così ci esprimiamo noi, trattandola da animale e attribuendole una strategia intenzionale) sui muri come se li vedesse; oppure si scosta lentamente se trova fonti di calore che la infastidiscono. L'edera o aggirerà la ciabatta, oppure ci salirà sopra, non troppo diversamente da come farebbe un uomo di fronte a un ostacolo di taglia più grande, tuttavia senza occhi o schemi concettuali.

5. *Ciabatta*. Per finire, prendiamo una ciabatta. È ancora più insensibile dell'edera. Però se la tiriamo sull'altra ciabatta, la incontra, pressappoco come accade all'edera, al verme, al cane, all'uomo. Dunque non si capisce proprio in che senso anche la tesi più ragionevole e minimalista circa l'intervento del percipiente sul percepito possa avanzare qualche pretesa ontologica; figuriamoci poi le altre.

Anche perché si potrebbe benissimo non prendere un'altra ciabatta, ma semplicemente immaginare che la prima ciabatta sia lì, in assenza di qualsiasi osservatore animale, o senza un vegetale o un'altra ciabatta che interagiscano con lei. Forse che allora non ci sarebbe una ciabatta sul tappeto? Se la ciabatta c'è davvero, allora deve esserci anche senza che nessuno la veda, come è logicamente implicato dalla frase "C'è una ciabatta", altrimenti uno potrebbe dire: "Mi pare che ci sia una ciabatta", o, anche più correttamente: "Ho in me la rappresentazione di una ciabatta", quando non addirittura: "Ho l'impressione di avere in me la rappresentazione di una ciabatta". Si consideri che far dipendere l'esistenza delle cose dalle risorse dei miei organi di senso non è di per sé nulla di diverso dal farle dipendere dalla mia immaginazione, e che quando sostengo che una ciabatta c'è *solo* perché la vedo sto in realtà confessando di avere una allucinazione.

Sono proprio queste le ovvie circostanze nascoste dalla fallacia dell'essere-sapere, per la quale siamo tutti piccoli fisici e piccoli chimici intenti a costruire esperienze proprio come si costruiscono esperimenti in laboratorio. Questa fallacia apre un sentiero battuto dalla stragrande maggioranza dei filosofi tra Otto e Novecento. Intitolare la propria rivoluzione al nome di Copernico, ossia di colui che – almeno per la coscienza moderna – ci ha insegnato che il Sole non tramonta davvero, è certo fuorviante (visto che appunto la rivoluzione di Kant è piuttosto tolemaica), ma vuol dire eleggere quale punto di osservazione non ciò che vediamo, bensì quanto sappiamo, e soprattutto concludere che incontrare una cosa e conoscerla sono, in fondo, lo stesso. Le conseguenze sono molteplici, e definiscono la scena in cui opera il costruzionista moderno e postmoderno: si fa dipendere quello che vediamo da quello che sappiamo; si postula che ovunque sia in opera la mediazione di schemi concettuali; e, infine, si asserisce che non abbiamo mai rapporto con cose in sé, ma sempre e soltanto con fenomeni.

Ontologia ed epistemologia

Diversamente dagli scettici antichi, i costruzionisti postmoderni non mettono in dubbio l'esistenza del mondo; sostengono che è costruito dagli schemi concettuali, e che dunque è in se stesso amorfo e indeterminato. La mossa sembra molto meno impegnativa, ma, poiché il costruzionista, diversamente dallo scettico, ha identificato l'essere e il sapere, il risultato è altrettanto potente, sebbene con esiti sociologicamente diversi. Lo scopo dello scettico, infatti, è quello di denunciare la vanità dei saperi umani: il suo testo fondamentale è l'*Adversus mathematicos* di Sesto Empirico, che si potrebbe tradurre con "contro i professori", giacché ha di mira non solo i matematici, ma anche i grammatici, i retori, i geometri, gli astrologi, i musici, insomma tutte le arti del trivio e del quadrivio. Nel costruzionista osserviamo invece una strategia diametralmente opposta, che esalta la funzione del professore nella costruzione della realtà: il suo testo fondamentale è *Le parole e le cose* di Foucault, dove si legge che l'uomo è costruito dalle scienze umane, e che potrebbe scomparire con loro^[61]. Se lo scettico mira a non stupirsi di niente, il costruzionista ha per fine la meraviglia, e la sua mossa fondamentale è lo scarto dall'ovvio, ossia la formulazione di *fashionable nonsenses*^[62], di affermazioni sorprendenti che dimostrano il peso degli schemi concettuali, della cultura, cioè appunto in ultima analisi dei professori^[63], nella costruzione

dell'esperienza. Di qui affermazioni che, seguendo la fallacia dell'essere-sapere, conferiscono un potere esorbitante alla scienza, come è accaduto di fare al sociologo della conoscenza Bruno Latour^[64], quando ha sostenuto che Ramsete II non era potuto morire di tubercolosi perché i bacilli responsabili del male erano stati scoperti solo nel 1882. Nel che si omette di considerare che se davvero la nascita della malattia coincidesse con la scoperta della malattia, si dovrebbero sospendere immediatamente tutte le ricerche mediche, perché in effetti di malattie ne abbiamo più che a sufficienza – e la vera causa dei mali del mondo si rivelerebbe Esculapio e non, come si pensava di solito, Pandora. Che poi i professori non si amino a vicenda e, dopo aver attribuito al sapere la costruzione della realtà, sostengano (in base alla fallacia del sapere-potere) che il sapere è uno strumento della volontà di potenza, è tutto sommato nell'ordine delle cose umane, e il risultato ultimo del costruzionismo è quello dello scetticismo: il discredito del sapere.

Non sorprende, a questo punto, che il costruzionista possa anche controbattere, in sede polemica e in parziale buona fede, che il solo contenuto del realismo è la tesi: “la realtà esiste”. Si tratta di una mossa argomentativa un po' esuberante, non diversa da quella di chi sostenesse che il solo contenuto dell'idealismo sarebbe “ci sono delle idee”, il solo contenuto del nichilismo “non c'è niente”, e magari il solo contenuto del comunismo “ci sono dei comuni”. A scanso di equivoci, comunque, *il realista non si limita a dire che la realtà esiste. Sostiene una tesi che i costruzionisti negano, ossia che non è vero che essere e sapere si equivalgono*, e che anzi tra ontologia ed epistemologia intercorrono numerose differenze essenziali a cui i costruzionisti non prestano attenzione. Il costruzionista sostiene che se il fuoco scotta, l'acqua è bagnata e la ciabatta è sul tappeto, questo dipende da schemi concettuali^[65]. Chiaramente non è così. Dipende dal fatto che il fuoco scotta, l'acqua è bagnata e la ciabatta è sul tappeto, questi sono caratteri ontologici, non epistemologici. In effetti (pensiamo all'esperimento della ciabatta), è indubbio che noi ci rapportiamo al mondo attraverso degli schemi concettuali (chi legge queste righe deve aver imparato l'alfabeto e deve sapere l'italiano), ma questo non significa che il mondo sia determinato dai nostri schemi concettuali. Posso sapere (o ignorare) tutto quello che voglio, il mondo resta quello che è.

È importantissimo non confondere ontologia ed epistemologia. Altrimenti vale il “non ci sono fatti, solo interpretazioni”, un principio per cui – come abbiamo visto parlando di “deoggettivazione” nel capitolo 1 – si può sostenere che Bellarmino e Galileo avevano entrambi ragione, o che addirittura Bellarmino aveva più ragione di Galileo, il quale dunque ha avuto quel che si meritava. Questa è una prova evidente del fatto che se abbandoniamo il riferimento a un mondo esterno stabile e indipendente da schemi tutto è possibile, giacché questa decisione viene a interferire con decisioni pratiche (politiche e morali), e non soltanto con constatazioni teoriche. Si potrà certo obiettare che l'ontologia non è quello che c'è, ma è il *discorso* su quello che c'è. Dunque che c'è sempre un residuo epistemologico nell'ontologia e un residuo ontologico nella epistemologia. Questo è indiscutibile: l'ontologia non è mai senza epistemologia, proprio come non si può vivere senza sapere. Tuttavia, se l'ontologia è anche un discorso, è un discorso che deve marcare la differenza rispetto alla epistemologia, non insistere sulla continuità, come spesso avviene assecondando la fallacia dell'essere-

sapere^[66]. Ecco perché, proprio nella misura in cui è banale confondere ontologia ed epistemologia, la manovra teoricamente interessante non può consistere nel dire che ontologia ed epistemologia si confondono, ma appunto nel sottolineare in quali e quanti modi ontologia ed epistemologia si distinguono. Provo a riassumerli in questo specchietto, per poi articularli nel seguito del capitolo.

~~ONTOLOGIA~~

~~Emendabile~~

Ciò che può essere corretto

~~Mondo esterno~~

(= ~~esterno~~ agli schemi concettuali)

~~Separanza~~

~~Non~~ necessariamente linguistica

~~Non~~ storica

~~In~~ emendabile

~~Finita~~

~~Non~~ necessariamente teleologica

Emendabile e inemendabile

Veniamo alla prima distinzione essenziale a cui non badano i costruzionisti e coloro che pensano che i dati siano un mito: quella tra emendabile e inemendabile. Posso sapere o non sapere che l'acqua è H₂O, mi bagnerò comunque, e non potrò asciugarmi con il solo pensiero che l'idrogeno e l'ossigeno in quanto tali non sono bagnati. E questo – d'accordo con l'esperimento della ciabatta – avverrebbe anche per un cane, dotato di schemi concettuali diversi dai miei, o per un verme, o addirittura per un essere inanimato come il mio computer, che, sebbene ignaro della composizione chimica dell'acqua, potrebbe subire danni irreparabili nel caso sciagurato in cui un bicchiere d'acqua si rovesciasse sulla tastiera.

Come ho detto, propongo di definire questo carattere fondamentale del reale “inemendabilità”: il fatto che ciò che ci sta di fronte non può essere corretto o trasformato attraverso il mero ricorso a schemi concettuali, diversamente da quanto avviene nell'ipotesi del costruzionismo. Questo però non è solo un limite, è anche una risorsa. L'inemendabilità ci segnala infatti l'esistenza di un mondo esterno, non rispetto al nostro corpo (che è parte del mondo esterno), bensì rispetto alla nostra mente, e più esattamente rispetto agli schemi concettuali con cui cerchiamo di spiegare e interpretare il mondo. Come si è visto (e ci torneremo nel capitolo 3 parlando di “attrito”), l'inemendabilità si manifesta essenzialmente come un fenomeno di resistenza e di contrasto. Io posso abbracciare tutte le teorie della conoscenza di questo mondo, posso essere atomista o berkeleyano, postmodernista o cognitivista, posso pensare, con il realismo ingenuo, che quello che si percepisce è il mondo vero o posso pensare, con la dottrina Vedanta, che quello che si percepisce è il mondo falso. Resta che quello che percepiamo è inemendabile, non lo si può correggere: la luce del sole è accecante, se c'è sole, e il manico della caffettiera scotta, se lo abbiamo lasciato sul fuoco. Non c'è alcuna interpretazione da opporre a questi fatti; le sole alternative sono gli occhiali da sole e le presine.

Se la nozione del reale come “sfondo” è ampiamente teorizzata dai filosofi^[67], vorrei invece portare l'attenzione su un aspetto molto meno sottolineato, il fatto cioè che questo sfondo appare spesso in contrasto con le nostre teorie, ossia non

ne costituisce l'ovvio presupposto, giacché l'esperienza può risultare disarmonica o sorprendente. Il punto è più rilevante di quanto non possa sembrare. La scienza è (aristotelicamente) coglimento di *regolarità* e (empiristicamente) *iterabilità* di esperimenti. Parte di queste caratteristiche si trovano nell'esperienza, che tuttavia deve fare i conti anzitutto con la *sorpresa*. Qualcosa di imprevisto può sempre accadere e rompere la regolarità. Quanto questa circostanza possa urtare l'immagine della scienza come regolarità l'avevano capito gli empiristi, che, come abbiamo detto, proprio nella sorpresa, nell'imprevisto dell'esperienza, avevano trovato un ostacolo insuperabile rispetto all'attendibilità della induzione. Eppure, se non avvenisse ogni tanto qualcosa di nuovo che spezza la serie delle nostre previsioni, non avremmo alcun modo per distinguere la realtà dall'immaginazione. Ma anche la sorpresa varrebbe poco se potesse venire subito corretta. Ora, una delle caratteristiche dell'esperienza è invece il fatto che in moltissimi casi è lì e non la si può correggere, non ci si può fare niente, c'è e non passa né cambia. Questa caratteristica è per l'appunto l'inemendabilità, e si presenta come un tratto fondamentale – in quanto carattere persistente e non aleatorio – della realtà. L'idea di fondo è essenzialmente questa: se ammettiamo che un requisito fondamentale della oggettività, anche scientifica, è l'invarianza sotto trasformazioni^[68], a maggior ragione dobbiamo ipotizzare che l'indipendenza dell'oggetto rispetto agli schemi concettuali del soggetto (o della epistemologia in generale) costituisca un criterio di oggettività ancora più forte. Proprio questo è la "inemendabilità": posso, guardando il fuoco, pensare che si tratti di un fenomeno di ossidazione o della azione del flogisto e del calorico, ma non posso (a meno che sia munito di guanti di amianto) non scottarmi mettendo la mano sul fuoco. Insomma, l'inemendabilità è la sfera a cui si riferisce Wittgenstein in un passo famoso: «Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia e la mia vanga si piega. Allora sono disposto a dire: 'Ecco, agisco proprio così'»^[69].

Da questo punto di vista, non è sorprendente che una manifestazione eminente della inemendabilità sia proprio l'ambito percettivo. Dagli scettici antichi a Cartesio, sino alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, la contestazione dell'esperienza sensibile si effettua in base a una confusione tra epistemologia e ontologia: i sensi possono ingannare, *dunque* si revoca qualunque autorevolezza anche ontologica all'esperienza sensibile. Il che, dopotutto, sarebbe come dire che dal momento che possono esistere degli inganni sensibili, allora non è possibile bruciarsi a contatto con il fuoco, circostanza effettivamente evocata, con ironia, nella confutazione dello scetticismo proposta da Locke^[70]. È in considerazione di queste circostanze che ho conferito una peculiare valenza ontologica al recupero del valore dell'estetica come teoria della sensibilità^[71], elaborando la teoria della inemendabilità a stretto contatto con ciò che Wolfgang Metzger e la psicologia della Gestalt avevano elaborato sotto la categoria di "realtà incontrata", ossia quella realtà che si dà anche smentendo le nostre aspettative concettuali^[72], contrapponendosi dunque alla "realtà rappresentata" cara ai costruzionisti. Questa "realtà incontrata", d'accordo con ciò che Paolo Bozzi ha proposto sotto la categoria di "fisica ingenua"^[73], appare impermeabile al sapere, e fornisce un caso patente di divario tra conoscenza del mondo ed esperienza del mondo che aiuta a evitare la fallacia trascendentale. Contro una prospettiva più o meno apertamente costruzionistica – dal trascendentalismo alla visione empiristica della percezione

come aggregazione di “dati di senso” – l’inemendabilità rivela infatti come l’esperienza percettiva possieda una mirabile stabilità e refrattarietà rispetto all’azione concettuale e suggerisce che questa stabilità vada ascritta più profondamente (visto che, come nell’esperimento della ciabatta, si registra una interazione tra esseri con apparati percettivi molto diversi) a una stabilità del mondo incontrato, anteriore all’azione dei nostri apparati percettivi e dei nostri schemi concettuali, quella appunto che illustro con la distinzione tra “mondo interno” e “mondo esterno”.

Mondo interno e mondo esterno

In generale, il “mondo esterno” è esterno agli schemi concettuali, e da questo punto di vista trova nella inemendabilità della percezione il proprio paradigma. Tuttavia, non si deve dimenticare che esiste una sfera di inemendabili non percettivi, come vedremo nel prossimo capitolo parlando di “irrevocabilità”^[74]. Nel caso della percezione abbiamo dunque soltanto un ambito di particolare evidenza, dove l’inemendabilità si declina come 1) autonomia dell’estetica rispetto alla logica; 2) antinomia dell’estetica rispetto alla logica; 3) autonomia del mondo rispetto ai nostri schemi concettuali e apparati percettivi^[75]. Esaminiamo in dettaglio questi tre punti.

Autonomia dell’estetica rispetto alla logica. Torniamo ancora una volta alla formula della condanna dei sensi in Cartesio: i sensi ingannano, e non è bene fidarsi di coloro che ci hanno ingannati almeno una volta. Ora, i sensi non possiedono né intenzioni né carattere; casomai, rivelano una tendenza a deluderci, a non darci quello che speravamo: e questo è il contrario della volontà di illudere. Qui rileviamo l’indipendenza della percezione da schemi concettuali o, in positivo, l’esistenza di contenuti non concettuali. Questi contenuti si manifestano proprio nella insoddisfazione tradizionale nei confronti della percezione, considerata come una fonte insieme necessaria e inattendibile di conoscenze.

Antinomia dell’estetica rispetto alla logica. Se fosse vero che il pensiero è costitutivo della realtà, a meno di essere masochisti vedremmo non solo quello che ci pare, ma anche e sempre quello che ci piace, e non ci sorprenderemmo mai. Invece, uno, per quanto faccia, non può impedirsi di vedere cose che non vorrebbe vedere, o che non potrebbe non vedere, o persino che ha ragione di credere che non ci siano, o che non siano così come appaiono, come per l’appunto avviene nelle illusioni ottiche (che si chiamano “illusioni” solo perché si pensa che l’occhio sia un supporto per la scienza e la verità). Io posso avere tutte le convinzioni filosofiche contrarie di questo mondo (oppure, ed è più significativo, posso essere completamente digiuno di filosofia), ma i sensi continueranno a fare a modo loro. Nella prospettiva che propongo, dunque, l’appello alla sensibilità si rivela antitetico rispetto al sensismo: dove il sensista valorizza i sensi dal punto di vista epistemologico, in quanto strumenti conoscitivi, io li apprezzo dal punto di vista ontologico, ossia proprio per la resistenza che oppongono ai nostri schemi concettuali. È da questa antinomia che sorge l’autonomia del mondo, la sua trascendenza rispetto al pensiero.

Autonomia del mondo rispetto agli schemi concettuali e agli apparati percettivi. La realtà possiede un nesso strutturale (e strutturato) che non solo resiste agli schemi concettuali e agli apparati percettivi (e in questa resistenza consiste

l'inemendabilità), ma li precede. Proprio per questo, il concetto di “mondo esterno” va inteso primariamente nel senso di “esterno ai nostri schemi concettuali e ai nostri apparati percettivi”. Un tale mondo esiste, altrimenti ogni nostro sapere sarebbe indistinguibile dal sogno^[76]: io posso (e in determinate circostanze devo) dubitare della *veridicità* anche di tutte le mie esperienze, senza per questo dubitare del fatto che ci sia qualcosa in generale.

Scienza ed esperienza

Terza e ultima distinzione. Quello che la fallacia dell'essere-sapere non considera è la differenza cruciale tra fare esperienza di qualcosa, parlare della nostra esperienza, e fare scienza (per esempio, tra avere mal di testa, descriverlo a qualcuno e formulare una diagnosi). Nel caso del *parlare* dell'esperienza, e a maggior ragione del fare scienza, ci confrontiamo con una attività linguistica (gli scienziati parlano), storica (esercitano una attività cumulativa), libera (si può non fare scienza), infinita (la scienza non ha mai fine) e teleologica (ha uno scopo). Non così nel caso dell'esperienza. Cerchiamo di approfondire questi elementi, consapevoli del fatto che è proprio trascurando la differenza tra scienza ed esperienza che i postmoderni hanno potuto sostenere che nulla esiste fuori del testo, del linguaggio o di una qualche forma di sapere.

1. L'importanza del *linguaggio*, e della scrittura, nella scienza come fatto intrinsecamente sociale, sembra difficilmente contestabile. Non c'è dubbio che la scientificità abbia a che fare con la documentalità di cui parlerò nel capitolo 3, con un sistema di comunicazione, iscrizione, attestazione, codificazione, deposito e brevetto. Possiamo benissimo immaginare esperienze che avvengono senza linguaggio e senza scrittura; viceversa, comunicare le scoperte e registrarle è una condizione indispensabile per la scienza: *publish or perish* è forse una aberrazione accademica per quanto riguarda i singoli ricercatori, ma costituisce un imperativo categorico per la scienza che, in quanto lavoro collettivo e progressivo, richiede necessariamente lo scambio comunicativo (orale o scritto) e il deposito e la tradizionalizzazione delle scoperte. Nulla di tutto ciò vale per l'esperienza, che può avvenire senza alcuna comunicazione, alcuna registrazione, alcuna necessità di resa linguistica.

2. L'intrinseca *storicità* della scienza non è che un corollario della considerazione precedente. Si ha scienza proprio nella misura in cui ogni generazione può capitalizzare le scoperte delle generazioni precedenti. Ed è per questo che si può parlare di scienze più o meno giovani, indicando con questo una biografia, una crescita e uno sviluppo, che derivano per l'appunto dalla possibilità di iscrizione e di documentazione – laddove appare del tutto insensata, o puramente metaforica, una espressione come “esperienza giovane”: al massimo si hanno esperienze giovanili, cioè cose che ci capitano da giovani.

3. Quanto poi alla *libertà*, appare evidente che la scienza costituisce una attività deliberata. A un certo punto della storia intellettuale di alcune civiltà hanno avuto inizio delle attività scientifiche che si sono evolute liberamente, sebbene in molti casi rispondendo alla pressione di necessità pratiche. Questa genesi avrebbe potuto anche non aver luogo, e che le cose stiano in questi termini è provato dal fatto che altre civiltà non hanno conosciuto uno sviluppo scientifico, e che altre ancora hanno elaborato una scienza notevolmente diversa dalla nostra. Qui, di nuovo, il confronto con l'esperienza si rivela illuminante, perché le esperienze

manifestano una costanza interculturale, e non appaiono come il risultato di una scelta deliberata. Non parlo soltanto della percezione, una volta che si siano abbandonate le leggende che vogliono che gli Inuit vedano più sfumature del bianco di quante ne vediamo noi. Parlo di elementi fortemente strutturati, come per esempio i miti. Insomma, universale nell'umanità non è la scienza (che è semplicemente universalizzabile), bensì l'esperienza.

4. Venendo alla *infinità*, le scienze più prestigiose sono quelle che vantano un lungo passato e hanno un lunghissimo futuro davanti a loro, quelle cioè che meglio rispondono all'idea del sapere come sviluppo infinito. Nulla di tutto questo si può dire dell'esperienza, la quale non solo non si progetta come infinita (la sua durata non può comunque essere superiore a quella della vita umana), ma nemmeno si concepisce come progressiva. Con questo non intendo semplicemente dire che il progetto di affinare i sensi va incontro a limiti oggettivi (al massimo si può cercare di rimediare, con occhiali o apparecchi acustici, al loro indebolimento), ma che nello stesso ambito delle prassi e delle tecniche diffuse nel mondo della vita il progresso non costituisce necessariamente un ideale. Mentre ognuno di noi preferirebbe farsi curare, invece che da un medico del 2012, da un medico del 2212, e tremerebbe all'idea di ricorrere a un medico del 1812, la prospettiva di mangiare il pane di una volta o di mettere le mani su un tessuto ante-globalizzazione può apparire molto allettante. Inoltre, mentre l'idea di un progresso infinito della scienza è del tutto pacifica, pensare che ci sia uno sviluppo infinito di tecniche come l'allacciarsi le scarpe o l'annodarsi la cravatta è poco più che uno scherzo.

5. Quanto, infine, alla *teleologia*, il punto è molto semplice. La scienza è una attività deliberata, così come lo sono molte tecniche, che da questo punto di vista costituiscono una via di mezzo fra la scienza e l'esperienza: rifare il letto non pare una attività soggetta a un progresso infinito (al massimo si inventano i lenzuoli con gli elastici), ma è certamente una attività deliberata. Questo vale a maggior ragione per la scienza. Chi andasse in laboratorio senza motivo non farebbe scienza, mentre chi, senza motivo, avvertisse una sensazione di calore, vedesse un colore o soffrisse per un mal di denti non avrebbe un solo motivo al mondo per escludere di avere quelle esperienze. E, sebbene la storia della scienza ami la *serendipity* di chi ebbe intuizioni fondamentali nella vasca da bagno o sotto un melo, quando dal folklore si passa alle valutazioni l'intenzionalità, il finalismo teleologico, conta eccome. Tipicamente, la scoperta della penicillina da parte di Fleming, che ebbe un forte tasso di casualità (era una muffa sviluppatasi accidentalmente in un frigorifero lasciato aperto), appare come una scoperta meno meritoria, perché meno deliberata, di altre.

Positivismo?

Un'ultima considerazione. Come credo di aver dimostrato attraverso le differenze enumerate sin qui, il realismo che propongo si presenta come antitetico rispetto al positivismo. Eppure, accade talora che quando si parla di "realtà" ci sia chi ci vede un appello a una qualche forma di scientismo. Ora, il positivismo è una teoria di due secoli fa, e quando gli amici delle interpretazioni agitano la minaccia del positivismo per manifestare la loro insofferenza nei confronti dei fatti, ricordano i populistici italiani che evocano lo spettro del comunismo anche decenni dopo la caduta del Muro. Se viceversa nella mia proposta di realismo

insisto così tanto sulla differenza tra ontologia (quello che c'è) ed epistemologia (quello che sappiamo) è proprio perché mi oppongo frontalmente a questo collasso. Dunque, niente "ritorno al positivismo". Piuttosto, contro il positivismo che esalta la scienza e contro il postmoderno che la riduce a una lotta fra interessi (ma insieme la fa entrare anche nei più minuti dettagli dell'esperienza e della natura), propongo un rilancio della filosofia come ponte tra il mondo del senso comune, dei valori morali e delle opinioni e il mondo del sapere in generale (perché non c'è solo la fisica, ci sono anche il diritto, la storia, l'economia).

Non si tratta affatto di dire che tutte le verità sono in mano alla scienza. In questo caso, la filosofia rischia di apparire un sapere parassitario esattamente come nei sogni dei postmoderni: la scienza fa il lavoro vero, i filosofi seguono, come le intendenze, e tacciono o strepitano. Ora, l'errore dei postmoderni (ed è un errore che viene da lontano, si pensi alle tirate di Heidegger sul fatto che la scienza non pensa) è stato di voler costruire o un sapere alternativo alla scienza, una para- o super- o meta-scienza, o, più modestamente ma altrettanto parassitariamente, un sapere decostruttivo rispetto alla scienza. Nel fondo, tuttavia, l'assunto di base era per l'appunto che la scienza fosse l'unica fonte di sapere. La buona domanda, tuttavia, quella che i postmoderni si sono posti di rado, è: quali sono i campi in cui la scienza costituisce davvero una istanza di ultimo appello? Pezzi importanti della natura, in forma molto avanzata nel caso dello studio della materia, in forma piuttosto avanzata nel caso dello studio della fisiologia umana, e in forma promettente ma iniziale nel caso dello studio della mente. Ma a scorrere le pagine dei giornali, per esempio, ci si rende conto che la percentuale di problemi su cui la scienza può dire qualcosa è molto modesta. Le pagine della politica, quelle dei commenti, quelle della cultura e quelle dell'economia ricevono poca luce dalla fisica e dalla medicina (le pagine dello sport vanno già meglio, per via del doping). E non è alla scienza che possiamo rivolgerci per l'organizzazione di quella biblioteca di Babele che è il web o per soddisfare il bisogno, che gli esseri umani hanno spesso, di esaminare la loro vita. Ora, io sono convinto che la filosofia può dare delle risposte, e che questo è tanto più facile quanto più si lascia da parte il *refrain* filosofico del secolo scorso: la superiorità della domanda sulla risposta, il fatto che la filosofia sia strutturalmente incapace di costruire, che non abbia accesso alla realtà, e anzi sia quella dottrina la cui *mission* aziendale consiste nel dire che il mondo vero non esiste. Insomma, saldare il sapere e le credenze non è un lavoro di tutto riposo. Per questo, tuttavia, è necessaria una filosofia ricostruttiva. Nel prossimo capitolo vorrei suggerire qualche proposta in questa direzione.

3.

Ricostruzione.

Perché la critica incomincia dalla realtà

La fallacia dell'accertare-accettare

Ricordiamo l'obiezione secondo cui il solo contenuto del realismo sarebbe l'affermare l'esistenza della realtà. Una sua variante etico-politica consiste nel sostenere che il realismo comporta l'accettazione dello stato di cose esistente (come dire che l'ontologia accetta la realtà e l'oncologia accetta i tumori). Ma ovviamente non è così: il realismo, per come lo propongo, è una dottrina *critica* in due sensi. Nel senso kantiano del giudicare che cosa è reale e che cosa non lo è, e in quello marxiano del trasformare ciò che non è giusto. Che questa duplice dimensione possa apparire non evidente per alcuni dipende appunto da quella che suggerisco di chiamare "fallacia dell'accertare-accettare", ossia dal dogma per cui accertare la realtà viene equiparato – con quello che pare quasi un refuso – all'accettare la realtà. Come Chance, il giardiniere di *Being There*, cerca di liberarsi da ciò che ha di fronte armeggiando con un telecomando del televisore, il postmoderno ritiene che basti sostenere che *tutto* è socialmente costruito per immunizzarsi dall'attrito del reale. Di per sé, la fallacia dell'accertare-accettare è una diretta conseguenza della fallacia dell'essere-sapere. Il mondo è la mia costruzione, non posso forse cambiarlo quando voglio? O è una costruzione di altri: motivo in più per decretarne l'irrealtà.

Questa però è una prospettiva che si fatica non solo a condividere, ma a capire. Si pensi ai medici: vogliono conoscere le malattie non certo per accettarle, bensì per curarle. Viceversa, la strategia di Chance comporta un quietismo estremo: se piove, si ha un bel dire che la pioggia è socialmente costruita; la nostra professione di fede non fa cessare la pioggia, rivelandosi per quello che è: una vana lamentela come "piove, governo ladro!". Non ci si libera dalla realtà (posto che sia sensato liberarsi dalla realtà invece che esercitarvi un'azione critica) con un mero atto di scetticismo, appunto perché l'essere è indipendente dal sapere. Reciprocamente, il realismo è il primo passo sulla strada della critica e della emancipazione (o quantomeno della non mistificazione). Coloro che non accettano l'inemendabilità del reale lo fanno, ed è comprensibile, per mettersi al riparo da frustrazioni che vanno dalla più o meno banale perdita di oggetti alla vergogna per le colpe commesse, sino a forme estreme di inemendabilità come quando nella *Recherche* Française annuncia al Narratore «La signorina Albertine se ne è andata», o quando in *Guerra e pace* le principessine assistono alla morte di Bolkonskj e si chiedono «Dove è andato? Dove è adesso?». Ma proprio in questa inemendabilità sta il fondamento avverso della morale. Derrida ha sostenuto^[77] che la giustizia è l'indecostruibile, intendendo con questo che il desiderio di giustizia sta alla base della decostruzione e non può essere a sua volta sottoposto a decostruzione. Io vorrei suggerire che la giustizia è l'indecostruibile non perché

non abbia a che fare con l'ontologia ma precisamente perché l'ontologia è l'inemendabile. Proprio perché c'è un mondo reale le cui leggi sono indifferenti alle nostre volizioni e cogitazioni, è possibile che, in un simile mondo, ci sia scienza e ci sia giustizia. Nel realismo è dunque incorporata la critica, all'antirealismo è connaturata l'acquiescenza che, dai prigionieri della caverna di Platone, ci porta sino alle illusioni dei postmoderni. Così, l'argomento decisivo per il realismo non è teoretico bensì morale, perché non è possibile immaginare un comportamento morale in un mondo senza fatti e senza oggetti.

Esperimento del cervello etico

Lo si può capire meglio con un esperimento mentale che è una versione etica del *Gedankenexperiment* del cervello nella vasca^[78]. L'idea è questa: immaginiamo che uno scienziato pazzo abbia messo dei cervelli in una vasca e li alimenti artificialmente. Attraverso delle stimolazioni elettriche, i cervelli hanno l'impressione di vivere in un mondo reale, ma in effetti quello che provano è la conseguenza di semplici stimolazioni elettriche. Immaginiamo che in quelle stimolazioni si raffigurino delle situazioni che richiedono delle prese di posizione morali: c'è chi fa la spia e chi si immola per la libertà, chi commette malversazioni e chi compie atti di santità. Si può davvero sostenere che in quelle circostanze ci siano degli atti morali? A mio parere no; si tratta nel migliore dei casi di rappresentazioni dotate di contenuto morale, ma che non hanno luogo nel mondo esterno, tanto è vero che possono venire emendate a piacimento, per esempio attraverso altre stimolazioni. Verifichiamo qui la validità del detto secondo cui non si possono processare le intenzioni: comminare una pena detentiva a un cervello che ha pensato – anzi, al quale nella fattispecie è *stato fatto pensare* – di rubare, non è meno ingiusto (o più, esattamente, insensato) che santificare un cervello che ha pensato di compiere azioni sante. Questo esperimento dimostra semplicemente che il solo pensiero non è sufficiente perché ci sia la morale, e che questa incomincia nel momento in cui c'è un mondo esterno che ci provoca e ci consente di compiere delle azioni, e non semplicemente di immaginarle.

Così, piuttosto che imporci come dobbiamo agire (quello, sperabilmente, ce lo suggerisce la nostra coscienza), l'ontologia ci dice che c'è un mondo in cui le nostre azioni sono reali e non semplici sogni o immaginazioni. Attraverso l'appello alla distinzione tra ontologia ed epistemologia proposto nel capitolo 2 mi dichiaro dunque fautore di un realismo minimalistico o modesto per cui l'ontologia vale come opposizione, come limite^[79]. Questo ovviamente non ha nulla a che fare con l'appello a una qualche legge di natura. E in proposito ci si può domandare se i diritti naturali (che sono soprattutto doveri naturali) non siano uno scherzo inventato per permettere di scrivere libri postmoderni sul fatto che la natura non esiste. È ovvio che dalla natura non si può ricavare alcun diritto e alcun dovere. Il che però non toglie che la natura esista, che comporti dei vincoli (per esempio la durata della vita o le leggi della fisica), che questi vincoli non siano costruiti dagli uomini, e insomma che sussista una differenza essenziale tra le norme pensionistiche e le leggi della termodinamica, che infatti non sono mai poste in discussione nemmeno dalle finanziarie più spericolate. In questo quadro, “vivere secondo natura” significa “non buttatevi dall'aereo senza paracadute, perché non avete le ali” e non “la famiglia eterosessuale è voluta

dalla natura ed è la base della società”.

Ben lungi dal vagheggiare una legge di natura, si tratta dunque di prendere l'avvio da ciò che chiamo “attrito del reale”^[80], una versione etica dell'inemendabilità che riecheggia la osservazione di Kant secondo cui in assenza di resistenza dell'aria anche la colomba, simbolo dell'assolutezza morale, non potrebbe volare. Anche nei sistemi più radicalmente idealistici, come quello di Fichte, la presenza di un reale indipendente dal soggetto (e che dunque traccia la differenza tra ciò che esiste e ciò che è meramente pensato) viene offerta da un contraccolpo, dall'azione di un non-io che si oppone all'io. Per questo l'inemendabilità come carattere ontologico fondamentale risulta centrale, proprio nella misura in cui non indica un ordine normativo (come pretendono i suoi nemici, che considerano l'appello all'ontologia come una sottomissione alla legge di natura, o addirittura alla prepotenza umana), ma semplicemente una linea di resistenza nei confronti delle falsificazioni e delle negazioni.

Benaltrismo e irrevocabilità

Di fronte all'esperimento del cervello etico e al richiamo all'attrito del reale gli antirealisti potrebbero replicare con una mossa argomentativa a loro cara, il benaltrismo, che consiste nel sostenere che possiamo trovarci tutti d'accordo sull'esistenza (banale) di tavoli e sedie, ma che le cose filosoficamente importanti sono “ben altre”. Però è davvero così? Primo Levi scrive della «vergogna che i tedeschi non conobbero, quella che il giusto prova davanti alla colpa commessa da altri, e gli rimorde che esista, che sia stata introdotta irrevocabilmente nel mondo delle cose che esistono, e che la sua volontà buona sia stata nulla o scarsa, e non abbia valso a difesa»^[81]. Nel capitolo 2 ho parlato di “inemendabilità”, che si manifesta con particolare evidenza nella sfera dell'esperienza percettiva: non ho modo di correggere una illusione ottica, per quanto sia consapevole del suo carattere illusorio, e lo stesso vale per il calore, il peso o le dimensioni di un corpo. Tuttavia, la sfera della inemendabilità non riguarda semplicemente l'ambito percettivo, e si manifesta anzi, in forma macroscopica, nell'irrevocabilità degli eventi passati.

Si prenda ad esempio il caso dei dinosauri: sono esistiti milioni di anni fa, poi sono scomparsi e ne rimangono i fossili. Prova evidente del fatto che ci possono essere intere forme di vita organizzata che si sviluppano in forma completamente indipendente dal nostro linguaggio, dal nostro sapere e dai nostri schemi concettuali^[82]. O anche, se vogliamo, manifestazione di una ontologia che precede di milioni di anni ogni possibile epistemologia. Ora, anche in ambiti che dipendono dagli schemi concettuali, come per esempio gli eventi storici, abbiamo a che fare con una netta manifestazione di inemendabilità, che è l'irrevocabilità degli eventi passati su cui si costruiscono le interpretazioni degli storici^[83]. Ad esempio, è un fatto che nel 1813, a Lipsia, il contingente sassone abbandonò Napoleone e si schierò con austriaci, prussiani, russi e svedesi; è un evento che può essere valutato in vari modi, ma è comunque un fatto, e chi pretendesse che non ha avuto luogo non darebbe una migliore interpretazione dell'accaduto, semplicemente direbbe una cosa falsa. Prendere atto del fatto che sono esistiti i dinosauri e che a Lipsia i sassoni hanno cambiato alleanze difficilmente può essere considerato un atteggiamento acritico nei confronti del reale. È un atteggiamento neutro, che va comunque presupposto a qualunque critica. La

domanda se i sassoni abbiano fatto bene o no a cambiare alleanze è per esempio un interrogativo legittimo, che però si può porre solo nella misura in cui i sassoni abbiano effettivamente cambiato alleanze.

Sostenere (come fanno i benaltristi) che c'è uno iato tra le percezioni e i fatti, e poi tra i fatti e i giudizi, sarebbe al limite possibile, qualora però si fosse in grado di indicare il punto di discontinuità in cui dall'inemendabile e dall'irrevocabile si passa all'interpretabile. Ora, è proprio questa soluzione di discontinuità ad apparire introvabile: le valutazioni si esercitano sui fatti e i fatti hanno luogo in un mondo di oggetti. Se le cose stanno così, non è vero che l'accertamento di fatti nel mondo fisico (per esempio che la neve è bianca)^[84] si pone a un livello radicalmente distinto rispetto all'accertamento di fatti nel mondo storico e in genere in una sfera superiore in cui, secondo i benaltristi, si giocherebbero le partite decisive e le interpretazioni assolverebbero delle funzioni emancipative. C'è un filo ininterrotto che conduce dal fatto che la neve è bianca se e solo se la neve è bianca al fatto che, in quella neve, il 27 gennaio 1945, i soldati dell'Armata rossa siano entrati ad Auschwitz, e di lì alla «vergogna che i tedeschi non conobbero». Certo, si può *decidere* di introdurre una discontinuità, ma il prezzo sarebbe elevatissimo, perché se si interrompe in un punto qualsiasi il filo che dalla neve porta alla Shoah allora qualunque negazionismo diviene possibile. Se le cose stanno in questi termini, il "ben altro" a cui si appella chi sostiene che tavoli e sedie sono privi di rilevanza filosofica è collegato al mondo dei tavoli e delle sedie da un filo robusto e continuo, che non si può spezzare, pena cadere nell'insensatezza o nella irresponsabilità.

Decostruzione

Il punto non sta, dunque, nel sostenere che c'è una discontinuità tra i fatti e le interpretazioni, ma piuttosto nel capire quali oggetti siano costruiti e quali invece non lo siano, con un processo di decostruzione inversa alla tesi totalizzante secondo cui tutto è socialmente costruito. Su questo punto conviene svolgere una considerazione preliminare. Una decina di anni fa lo storico della scienza Ian Hacking ha proposto, all'inizio di un suo libro^[85], una lista di oggetti che, a dar retta ai postmoderni, risultano socialmente costruiti: la nozione di "autore", quella di "fratellanza", il fatto che i bambini guardino la tv, il pericolo, le emozioni, i fatti, il genere sessuale, la cultura omosessuale, la malattia, la conoscenza, la cultura letteraria, la natura, la storia orale, il postmodernismo, i quark, la realtà, gli omicidi seriali, i sistemi tecnologici, la scolarizzazione urbana, le statistiche sulla vita, le donne rifugiate, i giovani senza casa, il nazionalismo zulu, la mente, il panico, gli anni Ottanta. E ha aggiunto che nel corso di un workshop sulla maternità delle minorenni, il responsabile di un'agenzia cattolica ha dichiarato: «e *io stesso*, ovviamente, sono una costruzione sociale; ognuno di noi lo è». A parte l'effetto vagamente comico e vertiginoso da enciclopedia di Borges, la sensazione che si prova è quella di un gran disordine. In effetti, è difficile dubitare che la nozione di autore sia socialmente costruita, così come è indiscutibile che delle intere categorie, per esempio quella di "orientalismo" oggetto di una mirabile analisi di Edward Said^[86], sono, oltre che costruite, inconsistenti. Ma è lo stesso per la realtà o la natura? Ed è davvero critico e decostruttivo formulare tesi così massicce sulla realtà?

A mio parere, no. Affermare che tutto è socialmente costruito e che non ci sono

fatti, solo interpretazioni, non è decostruire ma, al contrario, formulare una tesi – tanto più accomodante nella realtà quanto più è critica nella immaginazione – che lascia tutto come prima. C'è infatti un grande lavoro concettuale da cui gli amici delle interpretazioni si esentano quando sostengono che tutto è socialmente costruito – il che, si noti bene, implica che tavoli e sedie non abbiano una esistenza separata, ossia, per esprimersi più schiettamente, che non esistano davvero nel modo di esistenza che il senso comune normalmente attribuisce a tavoli e sedie. Questo lavoro consiste nel distinguere accuratamente tra l'esistenza di cose che ci sono solo per noi, di cose che esistono solo se c'è una umanità, di cose che invece esistono anche se l'umanità non ci fosse mai stata. Ecco perché, a mio avviso, la vera decostruzione deve impegnarsi a distinguere tra regioni d'essere che sono socialmente costruite e altre che non lo sono; a stabilire per ogni regione d'essere delle modalità specifiche di esistenza; e infine ad ascrivere i singoli oggetti a una di queste regioni d'essere, procedendo caso per caso^[87].

Per rispondere a questa esigenza, altrove^[88] ho proposto di distinguere gli oggetti in tre classi: gli *oggetti naturali*, che esistono nello spazio e nel tempo indipendentemente da soggetti; gli *oggetti sociali*, che esistono nello spazio e nel tempo dipendentemente da soggetti; e gli *oggetti ideali*, che esistono fuori dello spazio e del tempo indipendentemente da soggetti. È a questo punto che possono avere inizio le controversie. Riallacciamoci alle tre differenze che discendevano dalla distinzione tra ontologia ed epistemologia che ho presentato nel capitolo 2. Miravano a dimostrare quale fosse l'equivoco fondamentale del costruzionismo: pensare che la realtà non ha forma senza l'azione di una costruzione concettuale e che il dato è un mito. Ma a questo punto, ovviamente, sorge spontanea una obiezione di buon senso: vuoi negare che l'IVA sia socialmente costruita? O, peggio, ritieni che l'IVA sia inemendabile nelle sedi competenti? Ovvio che no. Le distinzioni che ho proposto mirano appunto a evitare le due assurdità complementari del dire che non c'è nulla di socialmente costruito, nemmeno l'IVA, o che tutto è socialmente costruito, compresa la tubercolosi. Questo perché il bersaglio del realista è il costruzionismo, non un qualche idealismo berkeleyano. Infatti, nessun realista negherebbe che l'IVA dipenda da schemi concettuali (il che non significa ancora sostenere che siano puramente soggettivi: l'IVA vale – in linea di principio – per tutti coloro che fanno acquisti in Italia). Quello che il realista si chiede è fino a dove si spinge l'azione degli schemi concettuali, ed è qui che si manifesta il dissidio tra realisti e postmodernisti. Questi ultimi sono molto più generosi nella lista delle parti di realtà che ritengono socialmente costruite, al punto da affermare, nei casi estremi, che noi non abbiamo mai accesso a un mondo “là fuori”, e che ciò con cui entriamo in contatto viene costruito dai nostri schemi concettuali.

Ecco perché risulta particolarmente cruciale la distinzione tra oggetti sociali e oggetti naturali. I primi, infatti, diversamente dai secondi, subiscono *costitutivamente* l'azione dell'epistemologia, perché cose come i matrimoni o i debiti esistono solo perché ci sono persone che sanno che esistono. C'è una differenza essenziale tra essere malati e non saperlo (non lo sappiamo, ma la malattia segue il suo corso) ed essere sposati e non saperlo (non lo sappiamo e, se non lo sanno altri, è esattamente come se non lo fossimo). Si considerino dunque questi due asserti:

(1) “Montagne, laghi, castori e asteroidi dipendono dai nostri schemi concettuali”;

(2) “Banconote, titoli di studio, debiti, premi e punizioni dipendono dai nostri schemi concettuali”.

Per sostenere che le montagne e i fiumi sono come sono perché ci sono uomini che hanno i sensi fatti in un certo modo, e perché ci sono categorie di un certo tipo, ci vuole molto coraggio. In effetti, montagne e fiumi sono quello che sono per conto loro, e vengono, semmai, *conosciuti* da noi attraverso le forme specifiche dei nostri sensi e del nostro intelletto. Ma ora mettiamo le cose nei termini degli oggetti sociali. Qui davvero si potrebbe dire che i matrimoni e i divorzi, i mutui e le partite a scacchi, i debiti e i seggi in Parlamento, gli anni di galera e i premi Nobel sono così e così perché i nostri sensi e il nostro intelletto sono fatti in un certo modo. Ecco una tesi che non ha niente di sorprendente. Per un castoro – possiamo averne una ragionevole certezza – i mutui e i divorzi non esistono, mentre le montagne e i laghi esistono eccome. Una volta riconosciuta e motivata la distinzione tra ontologia ed epistemologia, così come tra le classi di oggetti, si apre la via per una riabilitazione della intuizione kantiana in una sfera diversa da quella in cui era nata, e cioè in riferimento non più agli oggetti naturali, bensì appunto agli oggetti sociali. L'idea di fondo è che una tesi come «le intuizioni senza concetti sono cieche», che abbiamo riconosciuto come difficilmente applicabile nel mondo naturale, spiega benissimo il nostro rapporto con il mondo sociale, che è fatto di oggetti come il denaro, i ruoli, le istituzioni, che esistono solo perché noi crediamo che esistano.

Dunque *non intendo affatto sostenere che nel mondo sociale non ci siano interpretazioni*. Certo che ci sono interpretazioni e che occorrono decostruzioni. Ma la cosa più importante, per filosofi e non filosofi, è non confondere gli oggetti naturali, come il Monte Bianco o un uragano, che esistono sia che ci siano gli uomini e le loro interpretazioni, sia che non ci siano, con gli oggetti sociali, come le promesse, le scommesse e i matrimoni, che esistono solo se ci sono degli uomini provvisti di certi schemi concettuali. Un credente, un agnostico e l'indio del Mato Grosso fotografato qualche anno fa, appartenente a una tribù rimasta al Neolitico, se per ipotesi si trovassero di fronte alla Sindone vedrebbero lo stesso oggetto naturale, poi il credente riterrebbe di vedere il sudario di Cristo, e l'agnostico un lenzuolo di origine medioevale, ma vedrebbero il *medesimo* oggetto fisico che vede l'indio, il quale non ha alcuna nozione culturale del nostro mondo. Nel mondo sociale, dunque, quello che sappiamo conta eccome, cioè l'epistemologia è determinante rispetto alla ontologia: quello che pensiamo, quello che diciamo, le nostre interazioni sono decisive, ed è decisivo che queste interazioni siano registrate e documentate. Per questo il mondo sociale è pieno di documenti, negli archivi, nei nostri cassette, nei nostri portafogli, e adesso anche nei nostri telefonini.

Critica

Per indicare il paradigma dell'impegno politico del filosofo si cita sempre l'undicesima tesi di Marx su Feuerbach: «I filosofi hanno solo *interpretato* il mondo in modi diversi. Si tratta però di *trasformarlo*». Quello che ci si dimentica di citare è la prima: «Feuerbach vuole oggetti sensibili realmente distinti dagli oggetti del pensiero; ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività *oggettiva*». Ora, nella mia proposta, la legge costitutiva degli oggetti sociali è *Oggetto = Atto*

Iscritto. Vale a dire che un oggetto sociale è il risultato di un atto sociale (tale da coinvolgere almeno due persone, o una macchina delegata e una persona) che si caratterizza per essere registrato, su un pezzo di carta, su un file di computer, o anche solo nella testa delle persone implicate nell'atto. Quello che propongo sotto il titolo della "documentalità" è così un "testualismo debole" (cioè anche un "costruzionismo debole"): debole in quanto assume che le iscrizioni siano decisive nella costruzione della realtà *sociale*, ma – diversamente da quello che si può definire "testualismo forte", praticato dai postmoderni – esclude che le iscrizioni siano costitutive della realtà *in generale*. Il testualismo debole è dunque tale in quanto risulta dall'indebolimento della tesi di Derrida secondo cui "nulla esiste fuori del testo", che viene trasformata in "nulla *di sociale* esiste fuori del testo"^[89]. Ammette un costruzionismo ma, per l'appunto, un costruzionismo moderato, che non urta con l'intuizione realista. Oltre a riconoscere una sfera ontologica positiva, questa mossa permette di evitare le inconseguenze che derivano dalla indistinzione tra oggetti e dal collasso tra ontologia ed epistemologia, risparmiandoci un bel po' di *fashionable nonsenses*.

Ma, soprattutto, il richiamo agli oggetti sociali ha un valore intrinsecamente critico. I postmoderni non solo hanno sostenuto che la natura è socialmente costruita, una tesi che ha più che altro l'effetto di una *boutade*. Più seriamente, hanno sostenuto una forma di irrealismo degli oggetti sociali, che è ciò che sta alla base della tesi secondo cui la postmodernità sarebbe una realtà liquida ed evanescente. Attraverso l'analisi delle caratteristiche specifiche degli oggetti sociali emerge invece che la società è tutt'altro che liquida: è fatta di oggetti come le promesse e le scommesse, il denaro e i passaporti, che spesso possono essere più solidi dei tavoli e delle sedie, e dai quali dipende tutta la felicità e l'infelicità delle nostre vite. Ne sanno qualcosa, purtroppo, coloro che hanno acceso dei mutui a tasso variabile o si sono giocati in borsa i loro risparmi. Illudersi che questi oggetti siano una fantasmagoria infinitamente interpretabile è rendersi ciechi, e dunque inermi, di fronte al mondo in cui viviamo. Perciò ho formulato una definizione degli oggetti sociali come "iscrizioni di atti", cioè come la fissazione di rapporti che accedono alla dimensione della oggettività proprio attraverso la registrazione.

Ora, accanto al dato positivo della costruzione di una classe di oggetti abbiamo anche la rivelazione della fallacia del nesso tra derealizzazione ed emancipazione che è stato costituito dal postmoderno. Un nesso che avrebbe trovato la sua rappresentazione tipica nel web, nel mondo in cui a ognuno è restituito il proprio tempo, si lavora dove si vuole e quando si vuole, e i social network ci tolgono dalla solitudine e surrogano le vecchie forme di organizzazione sociale. Ovviamente non è così, e in due sensi. Anzitutto, non è vero che sotto il profilo politico e ideologico tutta questa fluidità sia emancipazione. Come abbiamo visto nel capitolo 1, tutto ciò che prometteva emancipazione nel postmoderno si è trasformato in una forma di subordinazione (spesso volontaria, ma il punto non è questo).

Inoltre, e questa volta sotto il profilo ontologico, ossia di quello che c'è indipendentemente da quello che pensiamo o speriamo, la postmodernità liquida ha dimostrato un altro volto, che non è quello di un mondo fluttuante, ma piuttosto quello di una mobilitazione totale. Si realizza cioè, in forma inaspettata, l'idea del lavoratore militarizzato di Jünger^[90], e si realizza non nel mondo delle

tempeste d'acciaio e delle fabbriche, ma in quello del silicio e dei telefonini, di quei telefonini che ci danno l'impressione di avere il mondo in mano mentre siamo in mano al mondo, sempre disponibili per le sue imposizioni e richieste. Se questa mobilitazione è possibile, è per via di un carattere fondamentale delle nuove tecnologie, e cioè la registrazione e l'iscrizione, il fatto che in ogni momento ogni atto e ogni detto possano venir fissati, e valere come obbligo, richiesta, ricatto, responsabilità^[91]. In questo caso, riconoscere la registrazione e l'iscrizione come carattere proprio degli oggetti sociali permette precisamente quel realismo critico che era impossibile per il postmodernismo, che vedeva, sbagliando, il nuovo mondo come una favola soffice e un processo di alleggerimento. Ben lungi dall'essere fluida, la modernità è l'epoca in cui le parole sono pietre, e in cui si attua l'incubo del *verba manent*. Abbiamo insomma, dal punto di vista ontologico, una moltiplicazione di oggetti sociali, e dunque, esattamente al contrario di quello che ritenevano i postmoderni, un incremento di *realia* piuttosto che una derealizzazione.

Ricostruzione

Al di là della analisi e della critica, le distinzioni proposte sin qui consentono una ricostruzione^[92] in cui consiste il nucleo positivo del realismo. Cerco di sintetizzarne i momenti fondamentali. In primo luogo, per ciò che attiene alla distinzione tra ontologia ed epistemologia (e le distinzioni che ne conseguono, tra mondo esterno e mondo interno, e tra scienza ed esperienza), mi sembra che risponda alla necessità di salvaguardare due esigenze essenziali per il realismo, così da superare la fallacia dell'essere-sapere, il collasso tra gli oggetti e la conoscenza che ne abbiamo, che si avvia con la filosofia trascendentale e culmina con il postmoderno. Da una parte, occorre tener fermo il fatto che ci sia un nocciolo inemendabile dell'essere e dell'esperienza che si dà in piena indipendenza dagli schemi concettuali e dal sapere. Dall'altra, bisogna lasciare aperta la possibilità di costruire, su questo strato, il sapere come attività concettuale, linguistica, deliberata, e soprattutto emancipativa. Qualora invece si vedesse nel sapere un semplice gioco di schemi concettuali equivalenti quanto a contenuto di verità, ci si dovrebbe rassegnare a considerare la scienza non come una ricerca della verità (con l'emancipazione che ne consegue), bensì come una contrapposizione tra volontà di potenza, il che è effettivamente quanto è asserito dalla fallacia del sapere-potere su cui mi concentrerò nel prossimo capitolo.

In secondo luogo, quanto alla distinzione tra oggetti naturali e oggetti sociali, mi sembra un elemento decisivo per aggirare la fallacia dell'accertare-accettare, e per fare della realtà sociale un terreno concreto di analisi e di trasformazione. Da una parte, infatti, ci permette di riconoscere il mondo naturale come indipendente dalla costruzione umana, evitando l'esito nichilistico e scettico a cui si perviene quando si cerca di dialettizzare la distinzione tra natura e cultura. Dall'altra consente di vedere nel mondo sociale l'opera della costruzione umana, che tuttavia – proprio nella misura in cui è una interazione sociale – non costituisce una produzione puramente soggettiva. In questo modo, la sfera degli oggetti naturali così come quella degli oggetti sociali diviene il campo di una conoscenza possibile e legittima, ossia di una epistemologia che comporta indubbiamente al proprio interno una ermeneutica (giacché la conoscenza richiede in molti casi livelli più o meno elevati di interpretazione). Nondimeno, questa epistemologia

ha un valore assai diverso a seconda che si riferisca agli oggetti naturali o agli oggetti sociali. Nei confronti dei primi, infatti, l'epistemologia esercita una funzione puramente ricostruttiva, limitandosi a prendere atto di qualcosa che esiste indipendentemente dal sapere. Nei confronti degli oggetti sociali, invece, l'epistemologia possiede un valore costitutivo, sia nel senso che un certo quantitativo di sapere è necessario per vivere in un qualunque mondo sociale, sia in quello per cui nel mondo sociale è ovvio che si producano (ad esempio, attraverso l'attività legislativa) nuovi oggetti con una operazione che è performativa e non puramente constatativa, come avviene nel riferimento agli oggetti naturali.

Venendo poi alla scelta della regola costitutiva Oggetto = Atto Iscritto, nasce dall'esigenza di fornire una alternativa alla regola costitutiva proposta dal più influente teorico degli oggetti sociali, John Searle, ossia la regola X conta come Y in C (l'oggetto fisico X conta come l'oggetto sociale Y in un contesto C). Il limite di quella proposta è duplice. Da una parte, non sembra in grado di rendere conto di oggetti sociali complessi, come ad esempio le imprese, o di entità negative, come i debiti, in cui sulle prime sembra difficile trovare un oggetto fisico predisposto alla trasformazione in oggetto sociale. Dall'altra, fa dipendere l'intera realtà sociale dall'azione di una entità piuttosto misteriosa, cioè l'intenzionalità collettiva, che si farebbe carico della trasformazione del fisico nel sociale^[93]. Secondo la versione che propongo, viceversa, è molto facile render conto della totalità degli oggetti sociali, dalle promesse informali a voce alle architetture societarie delle imprese alle entità negative come appunto i debiti. In tutti questi casi troviamo una struttura minimale, garantita dalla presenza di almeno due persone, che compiono un atto (il quale può consistere in un gesto, in una parola, o in una scrittura) che abbia la possibilità di essere registrato su un qualche supporto, fosse pure soltanto la memoria umana. Oltre a rendere conto della base fisica dell'oggetto sociale, che non è una X genericamente disponibile per l'azione della intenzionalità collettiva, bensì una registrazione che può aver luogo su molteplici supporti, la regola che propongo (e che chiamo "regola della documentalità" per contrapposto alla "regola della intenzionalità" con cui si potrebbe designare l'opzione di Searle) ha il vantaggio di non far dipendere la realtà sociale da una funzione, l'intenzionalità collettiva appunto, pericolosamente simile a un processo puramente mentale, che ha potuto suggerire a Searle una affermazione tutt'altro che realistica, e cioè che la crisi economica è in buona parte frutto della immaginazione^[94]. Trattandosi di una forma di documentalità, il denaro è tutt'altro che immaginario, e proprio questa circostanza ci permette di tracciare una distinzione tra il sociale (ciò che registra gli atti di almeno due persone, quand'anche la registrazione avesse luogo nella testa delle persone e non su documenti esterni) e il mentale (ciò che può aver luogo anche soltanto nella testa di un singolo). In questo senso, l'argomento contro Searle (che nel definire il denaro come frutto della immaginazione si comporta da postmoderno) viene dall'elaborazione della teoria di Derrida sul ruolo della scrittura nella costruzione della realtà sociale. Insomma, una volta che, come ho proposto, si circoscriva il "nulla esiste al di fuori del testo" in un più limitato "nulla di sociale esiste al di fuori del testo", si trova un buon argomento – io credo – per contrastare la tesi di Searle sull'intenzionalità collettiva, che a ben vedere suona come un "nulla di sociale esiste al di fuori della testa", facendo per

l'appunto collassare la distinzione tra oggetti sociali e oggetti mentali.

Resta un ultimo punto, che concerne proprio il mentale. Ci si può legittimamente domandare quale sia l'origine della documentalità, ossia delle intenzioni che stanno alla base delle iscrizioni in cui consiste la realtà sociale. I postmoderni avevano molto insistito sul fatto che il soggetto non andasse considerato come un dato fondamentale, ma la loro posizione non era andata in genere molto al di là della critica di un bersaglio convenuto, il “soggetto cartesiano”, e dalla mera ipotesi che il soggetto venisse condizionato dalla cultura. La prospettiva della documentalità consente invece a mio avviso uno sviluppo positivo, che prende l'avvio dalla teoria che – dagli antichi ai moderni – concepisce la mente come una *tabula* su cui si depongono delle iscrizioni. In effetti, come abbiamo visto, c'è una azione potente delle iscrizioni nella realtà sociale: i comportamenti sociali sono determinati da leggi, riti, norme, e le strutture sociali e l'educazione formano le nostre intenzioni. Immaginiamo un Arcirobinson che fosse il primo e l'ultimo uomo sulla faccia della terra. Potrebbe mai essere roso dall'ambizione di diventare contrammiraglio, miliardario o poeta di corte? Certamente no, così come non potrebbe sensatamente aspirare a seguire le mode, oppure a collezionare figurine dei calciatori o nature morte. E se, per ipotesi, cercasse di fabbricarsi un documento, si impegnerebbe in una impresa impossibile, perché per fare un documento bisogna essere almeno in due, chi scrive e chi legge. In realtà, il nostro Arcirobinson non avrebbe nemmeno un linguaggio, e difficilmente si potrebbe dire che “pensa” nel senso corrente del termine. E sembrerebbe arduo sostenere che è orgoglioso, arrogante o innamorato, pressappoco per lo stesso motivo per cui sarebbe assurdo pretendere che abbia degli amici o dei nemici.

Abbiamo così due circostanze che rivelano la struttura sociale della mente^[95]. Da una parte, la mente non può sorgere se non viene immersa in un bagno sociale, fatto di educazione, linguaggio, trasmissione e registrazione di comportamenti. Dall'altra, c'è l'enorme categoria degli oggetti sociali che non potrebbe esistere se non ci fossero soggetti che pensano che esistono. Piuttosto che disegnare un mondo a totale disposizione del soggetto, la sfera degli oggetti sociali ci rivela l'inconsistenza del solipsismo: che al mondo ci siano anche degli altri, oltre a noi, è provato proprio dall'esistenza di questi oggetti, che non avrebbero ragion d'essere in un mondo in cui ci fosse un solo soggetto. Se non fosse possibile tenere traccia non ci sarebbe mente, e non a caso la mente è tradizionalmente rappresentata come una *tabula rasa*, come un supporto su cui si iscrivono impressioni e pensieri. Ma senza la possibilità dell'iscrizione non ci sarebbero nemmeno gli oggetti sociali, che consistono per l'appunto nella registrazione di atti sociali, a partire da quello, fondamentale, della promessa. E, se le cose stanno così, bisognerebbe forse tradurre la frase di Aristotele secondo cui l'uomo è uno *zoon logon echon* come: l'uomo è un animale dotato di iscrizioni, o meglio (visto che uno dei significati di *logos* in greco è proprio “promessa”, “parola data”) “l'uomo è un animale che promette”^[96].

In analisi svolte recentemente^[97], propongo dunque di vedere l'intenzionalità (in quanto tratto distintivo del mentale) come un esito della documentalità. Il mentale, d'accordo con l'immagine della mente come *tabula*, è un supporto per iscrizioni (che nei termini della neurofisiologia contemporanea corrispondono alle scariche neuronali). Queste iscrizioni non sono pensiero e non lo richiedono,

proprio come le operazioni dei computer non richiedono la conoscenza dell'aritmetica. E tuttavia il risultato delle iscrizioni, procedendo nella complessità, è pensiero, esattamente come il risultato delle operazioni di un computer è un calcolo aritmetico. Nella intelligenza artificiale come in quella naturale si verifica un medesimo processo, per cui l'organizzazione precede e produce la comprensione^[98], e la documentalità precede e produce l'intenzionalità.

Il risultato della ricostruzione che propongo è, come annunciato nel capitolo 2, un "trattato di pace perpetua" tra le intuizioni costruzioniste e realiste. Si tratta semplicemente di assegnarle ognuna alla sua sfera di competenza: 1. Gli oggetti naturali sono indipendenti dalla epistemologia e rendono vere le scienze naturali. 2. L'esperienza è indipendente dalla scienza. 3. Gli oggetti sociali sono dipendenti dalla epistemologia, senza per questo essere soggettivi. 4. «Le intuizioni senza concetti sono cieche» vale anzitutto per gli oggetti sociali (dove ha valore costruttivo), e in subordine per l'approccio epistemologico al mondo naturale (dove ha valore ricostruttivo). 5. L'intuizione realista e l'intuizione costruzionista hanno dunque pari legittimità, nei loro rispettivi settori di applicazione. Si possono ovviamente avere contese, su quesiti come: Esistono le entità subatomiche? Che tipo di esistenza hanno le promesse? Le specie e i sessi sono natura o cultura? Questo è il vero dibattito, ed è qui che ha luogo la disputa filosofica, politica e scientifica. Viceversa, il modo migliore per far saltare ogni tavolo, per spegnere sul sorgere ogni dialogo e ogni confronto, è proprio abbracciare la via del pan-costruzionismo, per una legge implacabile della politica che, per inciso, dimostra come anche nel campo delle cose umane abbiamo a che fare con delle mirabili regolarità.

4.

Emancipazione.

La vita non esaminata non ha valore

La fallacia del sapere-potere

Non resta che la terza fallacia, quella del sapere-potere, che è stata l'argomento principale con cui il postmoderno si è impegnato a mettere fuori gioco l'Illuminismo. Se l'Illuminismo collegava il sapere alla emancipazione, nel postmoderno è prevalsa la visione nietzschiana secondo cui il sapere è uno strumento di dominio e una manifestazione della volontà di potenza. A questo punto, il solo sapere critico è una forma di contropotere che si impegna a dubitare sistematicamente del sapere, esercitando per l'appunto una decostruzione senza ricostruzione, del resto coerente con l'assunto del venir meno di qualsiasi valore conoscitivo autonomo della filosofia. Questa fallacia ha origine all'interno di una critica filosofica della scienza che nasce paradossalmente da una sopravvalutazione quasi superstiziosa da parte dei suoi critici. Dico "critici" e non "fautori" perché è soprattutto nei primi che si sviluppa l'idea (che, come abbiamo visto nel capitolo 2, non ha ragion d'essere) secondo cui esisterebbe una scienza per tutto, e che la scienza scalzi dappertutto la filosofia, che perde così ogni valore costruttivo e si raccoglie nel ridotto della critica. Donde, con una chiamata di correo, l'insistenza sull'idea per cui, proprio come le belle lettere, anche la scienza si avvale di parole, parole, parole, e non ha mai un contatto diretto con il mondo "là fuori". Il trattamento riservato alla scienza valeva anche per la metafisica, sospettata di connivenza con la scienza sul piano della verità e della realtà, al punto che l'oltrepassamento della metafisica è diventato la lotta partigiana di chi aveva amnistiato il nazismo di Heidegger.

Una prima versione del sapere-potere è quella che, radicalizzando la connessione tra conoscenza e interesse, mira semplicemente a revocare in dubbio l'idea che alla base del sapere ci siano delle motivazioni disinteressate. Questa forma tenue non si può neppure propriamente definire una fallacia, poiché riconosce qualcosa di vero. Indubbiamente il sapere può essere animato da volontà di potenza o del tutto banalmente da interessi di carriera. Da questo, però, non segue che si debba dubitare dei risultati del sapere, perché quando pure fosse vero che (come suggeriva Rousseau^[99]) l'astronomia nasce dalla superstizione, l'eloquenza dall'ambizione, dall'odio o dall'adulazione, la geometria dall'avarizia, la fisica da una vana curiosità, e la stessa morale dall'orgoglio, non ci sarebbe ancora ragione per dubitare del fatto che la terra gira intorno al sole, o che la somma degli angoli interni di un triangolo è di 180°. A rigore, dunque, non abbiamo a che fare, qui, con una fallacia, ma semplicemente con una norma di prudenza che non esclude il tener fermo all'idea illuministica del sapere come emancipazione^[100].

Una seconda versione della fallacia, più classica, deriva dalle analisi di

Foucault, ed è consustanziale con la genesi della prima parte del suo pensiero^[101]. L'idea di fondo è che l'organizzazione del sapere sia strettamente determinata da motivazioni di potere: non è una mera constatazione di fatto quella che determina che la follia cessi di avere un rapporto con l'ispirazione divina e venga consegnata alla sfera della patologia^[102]; le fratture che determinano le trasformazioni del sapere sull'uomo nei tempi moderni rispondono a esigenze di potere^[103]; inversamente, le organizzazioni del potere sono sempre in grado di elaborare un sapere, al punto che la stessa struttura carceraria, che dovrebbe essere la meno interessata al sapere, può manifestare un ideale di controllo, che viene rappresentato in forma emblematica dal *Panopticon* progettato da Bentham, cioè da un apparato che permette un controllo totale dei prigionieri^[104]. Anche in questo caso, la teoria aveva una ragion d'essere, e tuttavia giungeva a esiti improbabili. Certo la follia è stata segregata; ma il movimento antipsichiatrico deve essere concepito, a sua volta, come una manifestazione di volontà di potenza? E che dire delle lotte che lo stesso Foucault aveva combattuto a favore dei carcerati? Volontà di potenza anche in quel caso? E quando la Chiesa ha riconosciuto che Galileo aveva ragione è stata una manifestazione di potenza o di verità? Ma, anche a prescindere da queste aporie, la massima debolezza di questa tesi si è rivelata nelle applicazioni meccaniche e monotone di una equivalenza tra sapere e potere, trasformata in dogma antiscientifico e superstizioso^[105].

Della fallacia sapere-potere abbiamo poi una terza versione, amplificata, che sta alla base dell'ideale di un "pensiero debole". Qui l'argomento del sapere-potere suona come: chi ritiene di disporre della verità tende a essere dogmatico o addirittura violento. Si tratta di una tesi problematica, perché non tiene conto di almeno tre circostanze: primo, che si tratta di capire che cosa si intenda con "verità", se quella dell'invasato mistico o quella del dotto ragionevole (e perciò difficilmente violento, in virtù della sua dottrina e della sua ragionevolezza); secondo, che si può avere verità senza violenza e violenza senza verità, e che di conseguenza dall'abbandono della verità non segue l'abbandono della violenza e la pace universale, ma solo la superstizione; terzo, che, esattamente come in "non ci sono fatti, solo interpretazioni", si può sempre ritorcere contro il pensiero debole l'argomento per cui, se l'esplicitazione del nesso tra violenza e verità è una verità, allora il pensiero debole si rende responsabile di quella stessa violenza che condanna. Ritorsioni a parte, restano alcune considerazioni di buon senso. La giusta risposta a chi manifestasse il desiderio di compiere una strage in nome della verità non sarebbe attaccare la verità additandone i pericoli sociali, ma, semmai, osservare che certezze non suffragate dai fatti possono sortire esiti disastrosi, il che non è per nulla un argomento contro la verità ma, proprio al contrario, il più forte argomento a favore della verità e della realtà. Se qualcuno combatte contro i mulini a vento, la cosa migliore è fargli vedere la verità, ossia che si tratta di mulini a vento e non di giganti che roteano le braccia. Infine, si dà quotidianamente il caso di qualcuno (per esempio, un magistrato antimafia) che combatte per la verità, e che quella verità è oggettivamente vera. Le obiezioni che il pensiero debole muove alla verità come violenza sono, anche a un esame superficiale, obiezioni alla violenza, non alla verità, e dunque si fondano su un equivoco. Omettere queste circostanze ci porta a situazioni senza vie d'uscita: il potere ha sempre ragione; o, inversamente, il contropotere ha sempre torto; e addirittura, in forma piuttosto perversa, il contropotere e controsapere – fosse

pure quello di un mafioso o di una fattucchiera – ha sempre ragione.

Esperimento dell'addio alla verità

C'è infine un esito estremo, che consiste nel *considerare negativa la verità in quanto tale* e nell'invitare a dire addio alla verità^[106]. Questo esito è talmente paradossale che si presta a un esperimento mentale contro la fallacia del sapere-potere, e cioè provare a mettere in pratica l'addio alla verità. Ecco infatti alcune proposizioni che diverrebbero possibili dopo questo addio: “Il Sole gira intorno alla Terra”; “ $2 + 2 = 5$ ”; “Foucault è l'autore dei *Promessi Sposi*”; “Il papà di Noemi era l'autista di Craxi”. E, passando dalla farsa alla tragedia: “La Shoah è una invenzione degli ebrei”. Poiché queste frasi seguono del tutto naturalmente dalla accettazione della tesi secondo cui non ci sono fatti, solo interpretazioni – di cui l'addio alla verità è l'estremizzazione nichilistica – ci si domanda come sia possibile che qualcuno asserisca tranquillamente che rivendicare che la neve è bianca se e solo se la neve è bianca è una banalità non meritevole di discussione. Una banalità che, contemporaneamente, non comporterebbe alcuna conseguenza dal punto di vista etico, politico e della solidarietà umana, ossia dal punto di vista caro agli amici delle interpretazioni. No, le conseguenze ci sono eccome. Non solo – come abbiamo visto nel capitolo 3 parlando di benaltrismo e irrevocabilità – c'è un sentiero ininterrotto che dalla percezione conduce alla morale, ma questo sentiero può essere percorso anche in senso inverso, un po' come avviene a Bouvard e Pécuchet, i quali, dopo aver rilevato discordanze nelle date delle Olimpiadi e della nascita di Cristo, passano al disdegno dei fatti, e concludono che la sola cosa importante è la filosofia della storia. Ciò che in loro è farsa può sempre tradursi in tragedia, seguendo la china scivolosa che dalla critica del sapere conduce allo scetticismo e di qui al negazionismo.

C'è ancora un punto da considerare, passando dall'estremismo dell'addio alla verità a versioni più temperate e meno nichilistiche. L'idea di Rorty secondo cui la verità non serve a niente, che è una cosa magari bella, ma inutile, una specie di complimento o di pacca sulle spalle^[107], era il capovolgimento di una idea non meno contestabile, quella di William James, secondo cui le proposizioni vere sono quelle che accrescono la vita. In entrambi i casi le tesi erano enunciate con le migliori intenzioni, ma se quella di James poteva risultare seducente sebbene falsa, quella di Rorty appariva problematica anche a un esame superficiale, giacché non considerava quanto importante sia la verità nelle nostre pratiche quotidiane, e quanto la verità sia intimamente connessa con la realtà. Dopotutto, non è inutile sapere se il fungo che ci accingiamo a mangiare sia velenoso, e questo non dipende dalle nostre pratiche discorsive o dalle nostre teorie sui funghi, ma dal fungo. Ora, poniamo che, applicando la teoria della irrilevanza della verità, mangi un fungo velenoso. La prima cosa di cui sentirei il bisogno sarebbe di un medico, ma non di un medico solidale, bensì di un medico oggettivo, capace, se possibile, di curarmi. Se poi l'avvelenamento risultasse senza rimedio (con i funghi, è spiacevole ma vero, può succedere) allora sarei forse lieto di avere un medico solidale, ma non sembra il caso di porre come ideale ciò che si rivela come un ripiego.

Insomma, l'addio alla realtà e alla verità non è un evento indolore. Se la tesi della verità come “effetto di potere” non sembra tener conto del fatto che era già stata rappresentata nel senso comune, millenni prima del postmoderno, dalla

favola del lupo e dell'agnello, la tesi del primato della solidarietà sulla oggettività pare non considerare che la solidarietà può essere il collante di una associazione mafiosa, o peggio. Non si può infatti cancellare la pesante evidenza per cui, ad esempio, il primato della solidarietà del popolo contro l'oggettività dei fatti era stato il principio-guida dei tribunali nazisti dopo l'attentato a Hitler del 20 luglio 1944 – e in generale il regime nazista è l'esempio macroscopico di una società fortemente solidale al proprio interno, e che rimetteva la gestione della verità alle cure del dottor Goebbels. Insomma, chi enuncia la tesi della superiorità della solidarietà sulla oggettività, che si riassume in un paradossale “Amica veritas, magis amicus Plato”, cioè in un principio di autorità, trascura la circostanza che questa superiorità può essere adoperata (come in effetti è avvenuto) per le peggiori prepotenze e falsificazioni. La cosiddetta “fabbrica del consenso”, per esempio, non è forse una fabbrica di solidarietà?

Si potrebbe conclusivamente osservare che non c'è volontà di potenza più violenta di quella che deriva dall'accettazione della fallacia del sapere-potere. Si considerino infatti^[108] le due equazioni fondamentali del postmodernismo: 1) essere = sapere e 2) sapere = potere. Per la proprietà transitiva abbiamo: essere = sapere = potere; e quindi: essere = potere. In effetti, nel postmodernismo più estremo si attua proprio il passaggio logico, per cui la combinazione di costruzionismo (la realtà è costruita dal sapere) e nichilismo (il sapere è costruito dal potere) fa sì che la realtà risulti una costruzione del potere, ciò che la rende insieme detestabile (se per “potere” si intende il Moloch che ci domina) e malleabile (se per “potere” si intende: “in nostro potere”). Questo esito ultimo del postmodernismo, che riduce l'essere al potere, ricorda quella distruzione della ragione, ossia quella delegittimazione dell'Illuminismo, che Lukács^[109] riconosceva come l'essenza dell'arco che dal romanticismo e dal tardo Schelling, teorico dell'essere come potenza, si compie della prospettiva di Nietzsche^[110], d'accordo con lo pseudoaforisma conclusivo della *Volontà di potenza*: «E sapete voi che cosa è per me 'il mondo'? Devo mostrarvelo nel mio specchio? Questo mondo è un mostro di forza, senza principio, senza fine, una quantità di energia fissa e bronzea, che non diventa né più grande né più piccola, che non si consuma, ma solo si trasforma [...] Questo mio mondo *dionisiaco* che si crea eternamente, che distrugge eternamente se stesso, questo mondo misterioso di voluttà ancipiti, questo mio 'al di là del bene e del male' [...] per questo mondo volete un *nome*? Una *soluzione* per tutti i suoi enigmi? E una *luce* anche per voi, i più nascosti, i più forti, i più impavidi, o uomini della mezzanotte? *Questo mondo è la volontà di potenza – e nient'altro!* E anche voi siete questa volontà di potenza – e nient'altro!»^[111].

Se dunque – con un postmodernismo radicale – diciamo che la cosiddetta “verità” è questione di potere, dobbiamo anche aggiungere che la verità vera, quella senza virgolette, non è questione di potere. Altrimenti entriamo in un circolo vizioso da cui non è possibile venir fuori. Nel suo manifestarsi *prima facie*, quella della verità come puro potere è una affermazione molto rassegnata, quasi disperata: «la ragione del più forte è sempre la migliore». Ma, appunto, c'è da essere più speranzosi: proprio la realtà, per esempio il fatto che è vero che il lupo sta a monte e l'agnello sta a valle, dunque non può intorbidargli l'acqua, è la base per ristabilire la giustizia. Giacché, diversamente da quanto ritengono molti postmoderni, ci sono fondati motivi per credere, anzitutto in base agli

insegnamenti della storia, che realtà e verità siano sempre state la tutela dei deboli contro le prepotenze dei forti. Se viceversa un filosofo dice che “la cosiddetta ‘verità’ è una questione di potere” perché fa il filosofo invece che il mago?

Dialettica

Nella fallacia del sapere-potere abbiamo modo di misurare quanto influente sia stata la filosofia di Nietzsche, e in particolare quanto abbia saputo traghettare nel contemporaneo elementi propri della reazione romantica, costituendo, come ha scritto Habermas^[112], una sorta di «piattaforma girevole» che dall'arcaico conduce al postmoderno. Il bersaglio di Nietzsche, sin dalla *Nascita della tragedia*, è Socrate, ossia colui che, morendo, ha sostenuto che c'è un nesso istitutivo tra sapere, virtù e felicità. E a Socrate, filosofo-scienziato, sapiente, razionalista, remotissimo antenato dei dotti positivisti della sua epoca, Nietzsche contrappone l'idea del filosofo tragico, o di Socrate cultore di musica, cioè di Wagner: la filosofia deve ritornare al mito, la felicità promessa al dotto deve essere sostituita dalla tragedia. Qui, per così dire, Nietzsche parla a suocera-Socrate per prendersela con nuora-Illuminismo, perché è proprio l'Illuminismo che si è fatto sostenitore del rapporto di interdipendenza tra sapere, progresso e felicità. Perché il filosofo artista che ama il velo e l'illusione appartiene allo stesso mondo del Grande Inquisitore di Dostoevskij, condivide con lui il progetto di dare all'umanità ciò di cui ha davvero bisogno. E, andando indietro, al mondo di de Maistre, geniale calunniatore dell'Illuminismo proprio in quello che a suo parere aveva di più errato, la pretesa di giovare agli uomini insegnando loro a pensare con la propria testa, laddove la felicità sta nell'ubbidire all'autorità, e nell'essere legati a essa con la dolce catena dell'ignoranza e della tradizione.

Dalla *Nascita della tragedia*, questo testo davvero (è il caso di dirlo) “epocale”, uscito poco più di cent'anni prima di *La condizione postmoderna* di Lyotard, ha inizio il percorso che conduce a riconoscere nel postmoderno il venir meno dei “grandi racconti” dell'Illuminismo, dell'Idealismo e del Marxismo, accomunati dal riconoscere un ruolo centrale del sapere nel benessere dell'umanità. O perché, come nel caso dell'Illuminismo, che resta l'elemento paradigmatico, il sapere porta emancipazione; o perché, come nel caso dell'Idealismo, il sapere è pienamente disinteressato e sganciato da qualunque finalità mondana; o ancora, come nel caso del Marxismo, perché Illuminismo e Idealismo, emancipazione e disinteresse, si coniugano in un processo di trasformazione pratica della società. Proprio questi elementi vengono revocati in dubbio da Nietzsche, e dal postmoderno che ne discende. L'Illuminismo è confutato dall'ideale del filosofo tragico che, come abbiamo detto, si impegna a far saltare ogni ponte tra felicità e sapere. L'idealismo è delegittimato dalla considerazione, pienamente sviluppata nella *Genealogia della morale*, per cui il sapere non è altro che interesse, odio tra i dotti, rivalità. La critica del socialismo, in Nietzsche, appare come un fenomeno secondario rispetto alle radicali prese di posizione anti-illuministiche, e la tesi secondo cui “non ci sono fatti, solo interpretazioni” trova origine proprio in questo orizzonte teorico: è importante che il sapere si trasformi in un susseguirsi di interpretazioni a cui non corrispondono fatti, giacché si deve seguire il modello del pensatore artistico, che dietro alla maschera cerca altre maschere, e non quello del dotto, che dietro al velo cerca la verità. L'antefatto del principio

fondamentale del postmoderno filosofico va dunque cercato proprio in questo passo della *Nascita della tragedia*: «Se l'artista a ogni disvelamento della verità rimane attaccato con sguardi estatici sempre e solo a ciò che anche ora, dopo il disvelamento, rimane velo, l'uomo teoretico a sua volta gode e si appaga nel togliere il velo»^[113].

È questo passo che risuona in una famosa sentenza di *Matrix*: «Io so che questa bistecca non esiste. So anche che quando la infilerò in bocca Matrix suggerirà al mio cervello che è succosa e deliziosa. Dopo nove anni sa che cosa ho capito? – Che l'ignoranza è un bene». L'ignoranza è un bene, perché il sapere, lo svelamento, non dà felicità, che può venire solo dal mito. In Nietzsche risuona la domanda dei romantici all'inizio dell'Ottocento: come, sono passati duemila anni, e non siamo stati capaci di inventarci neanche un nuovo Dio? Dobbiamo cambiare tutto, e dar vita a una rivoluzione del cuore e dello spirito. Come risultato, ne è venuta fuori (beninteso, senza una loro diretta responsabilità) una turba di figure carismatiche, una nuova mitologia che ha pesato lungamente sugli ultimi due secoli. In concreto, il mondo colorato, rumoroso e soprattutto fasullo che ci sta intorno, è l'erede del sogno romantico di una rinascita del mito, del fatto che la ragione deve essere sostituita dal sogno. Piuttosto che razionalista, come spesso la si dipinge, la modernità, almeno dal romanticismo in avanti, è stata in buona parte mitologica e anti-illuminista, e l'esito del postmoderno si pone, in piena coerenza, in questa linea di sviluppo.

È l'uomo teoretico che deve essere battuto, ma deve esserlo, si badi bene (ecco la dialettica essenziale del postmoderno) in nome della verità, che appunto per amore della verità si nega e si orienta verso il mito. Ecco l'origine nobile della fallacia del sapere-potere. Se guardiamo al cuore filosofico del postmoderno ci troviamo di fronte a un paradosso istitutivo. L'idea di fondo era quella di una grandissima istanza emancipativa: la richiesta di emancipazione, che si appoggia sulle forze della ragione, del sapere e della verità che si oppongono al mito, al miracolo e alla tradizione, giunge a un punto di radicalizzazione estrema e si ritorce contro sé stessa^[114]. Dopo avere adoperato il *logos* per criticare il mito, e il sapere per smascherare la fede, le forze decostruttive della ragione si rivolgono contro il *logos* e contro il sapere, e inizia il lungo lavoro della genealogia della morale, che svela nel sapere l'azione della volontà di potenza. Il risultato è appunto la fallacia del sapere-potere: ogni forma di sapere deve essere guardata con sospetto, appunto in quanto espressione di una qualche forma di potere. Di qui l'*impasse*: se il sapere è potere, l'istanza che deve produrre emancipazione, cioè il sapere, è al tempo stesso l'istanza che produce subordinazione e dominio. Ed è per questo che, con un ennesimo salto mortale, l'emancipazione radicale si può avere solo nel non-sapere, nel ritorno al mito e alla favola. L'emancipazione, così, girava a vuoto. Per amore della verità e della realtà, si rinuncia alla verità e alla realtà, ecco il senso della “crisi dei grandi racconti” di legittimazione del sapere. Il problema di questa dialettica è però, semplicemente, che lascia tutta l'iniziativa ad altre istanze, e l'emancipazione si trasforma nel suo contrario, come risulta evidente da quanto è accaduto dopo.

Questa dialettica infatti non ha semplicemente un versante storico-ideale, ma comporta le attuazioni pratiche che abbiamo passato in rassegna nel capitolo 1. Si incomincia appunto con le affermazioni decostruttive, tipicamente con tesi che mettono in dubbio la possibilità di un accesso al reale che non sia mediato

culturalmente, e che, insieme, relativizzano il valore conoscitivo della scienza, seguendo un filo conduttore che da Nietzsche e Heidegger porta a Feyerabend e Foucault. Tolto il caso di Heidegger, dove l'elemento conservatore e tradizionalista è largamente prevalente, la decostruzione della scienza e l'affermazione del relativismo degli schemi concettuali fanno parte del bagaglio emancipativo che sta alla base dell'impulso originario del postmoderno, ma il loro risultato è diametralmente opposto. In particolare, come si è visto, le critiche alla scienza come apparato di potere e come libero gioco di schemi concettuali hanno generato un postmodernismo conservatore, che dalla dialettica dell'Illuminismo e dalla lotta della verità contro se stessa trae argomento per l'appello a una verità superiore, o (ed è lo stesso) per l'addio alla verità. Questo stallo sembra essere un esito costante della dialettica del postmoderno^[115]: lo scetticismo e la decostruzione smantellano le certezze filosofiche, e si ripete regolarmente la scena originaria dell'arco Cartesio-Kant-Nietzsche disegnato nel capitolo 2. In questo quadro, appare del tutto comprensibile la proposta filosofica^[116] di offrire una via d'uscita dalla dialettica del postmoderno e dalla *impasse* in cui viene a trovarsi, riconoscendo i valori positivi della certezza, di una fiducia pre-teoretica che rimedi alla sindrome del sospetto, alle lacerazioni del moderno e al nichilismo del postmoderno.

Certezza

La prospettiva della certezza a grandi linee procede così. Noi viviamo in uno stato di incertezza, che paradossalmente è stato accresciuto, e non diminuito, dai progressi tecnico-scientifici. La modernità, che è l'epoca della massima conoscenza, è anche l'epoca della massima inquietudine. E questa inquietudine tocca il suo picco nella seconda metà del Novecento, cioè con il postmoderno. Per ritrovare la sicurezza è dunque necessario seguire un'altra via. Non pensare che la pace possa venirci dalla oggettività e dalla conoscenza (le quali oltretutto ci inchiodano alla nostra dimensione biologica, dunque, sostengono gli amici della certezza, alla disperazione). Ma viceversa puntare sulla certezza e sull'affidamento, sul rimettersi ad altri con la fiducia che il bambino ha nei confronti della madre. Si tratta di un discorso che può essere lucido, onesto, aperto e profondo, che però occorre confrontare con quattro perplessità.

La modernità porta incertezza? Ne siamo certi? Ecco il primo interrogativo. Pensiamo alla vita dei nostri lontanissimi antenati nelle savane: si viveva vent'anni, il tempo di consumare le due dentizioni, poi ancora i denti del giudizio come *extrema ratio*, infine la morte per fame e reumatismi, se prima non si era mangiati dai leoni. I nostri progenitori erano dunque ben più esposti di noi, e la loro vita era infinitamente più breve, crudele, brutale e insensata della nostra. È in questo orizzonte che trovano la loro remotissima origine fede e sapere. Nelle tombe troviamo strumenti tecnici, armi e suppellettili, e oggetti religiosi, per esempio statue di dèi. Questi due tipi di ritrovati sono evoluti in parallelo, non per accrescere, ma per diminuire l'incertezza. Tuttavia se oggi viviamo in un mondo incomparabilmente più sicuro, se – banalmente ma decisamente – la nostra vita dura enormemente di più, questo non dipende dalla fede, bensì dal sapere, che dunque a tutti gli effetti ha accresciuto le nostre certezze. E se siamo così sensibili all'incertezza non è per un qualche fallimento della modernità, ma piuttosto perché siamo diventati più civili ed esigenti, con un processo affine a

quello per cui oggi non sopporteremmo le operazioni senza anestesia subite dai nostri antenati.

Sicurezza emotiva o certezza oggettiva? Il secondo interrogativo è: siamo certi che (come pure sostengono gli amici della certezza) la prima certezza sia la dipendenza dalla madre in quanto affetto e non l'oggettività? Non solo perché la madre non l'hanno conosciuta tutti, mentre gli oggetti sì, ma anche perché è anzitutto come relazione oggettuale che si instaura il rapporto fiduciario tra il bambino e la madre. Ciò detto, è vero che la certezza è qualcosa che – come il coraggio secondo Don Abbondio – uno non se la dà, ma la riceve. Però, di nuovo, la riceviamo in continuazione dal mondo, stabile e certo di fronte a noi. L'osservazione secondo cui noi siamo tanto più certi quanto meno abbiamo messo in moto dei ragionamenti è sacrosanta^[17]. Ma risulta intimamente connessa con l'esperienza oggettiva, perché altrimenti avremmo a che fare con il *credo quia absurdum*, o addirittura con la cieca sottomissione all'autorità.

Certezza o speranza? Il terzo interrogativo è: siamo certi che la certezza sia il sommo bene? La depressione è in ultima analisi l'esperienza umana più vicina alla pace eterna e alla certezza assoluta. È questo che rende insoddisfacente e inspiegabile anche la rappresentazione della vita eterna, quando cerchiamo di fissarla in contorni più precisi. Molto più forte della certezza, molto più decisiva, è la speranza (che ha sempre al proprio interno un elemento di incertezza), come intuitivamente si capisce se confrontiamo la diversa gravità dei loro contrari, l'incertezza e la disperazione. Non c'è ragione di credere che l'essere umano, quando abbia rinunciato a un ordine trascendente, sia necessariamente consegnato alla disperazione. In effetti, la speranza precede ogni rivelazione religiosa, e può evolvere sino a diventare una speranza razionale e valida per tutti gli uomini. Ossia una speranza che non collide con quanto sappiamo del nostro essere naturale, diversamente da ciò che accade per la speranza, valida solo per i credenti, nella resurrezione^[18].

Certezza o verità? E qui veniamo a una quarta incertezza cruciale. Siamo certi di poter essere certi della certezza? Dobbiamo fidarcene? Ci sono delle madri cattive, sia in senso proprio, sia in senso figurato; ci sono mistificatori e manipolatori, sia in nome della ragione sia in nome della fede. Inoltre, la certezza, e proprio l'esperienza sensibile ce lo dimostra, può essere ingannevole. Così, posso essere vittima di allucinazioni; oppure mia madre potrebbe non essere mia madre; oppure ancora, come è successo ai ragazzi della Hitlerjugend, la mia certezza e il mio affidamento fondamentale potrebbero chiamarsi Adolf Hitler. Dunque la certezza da sola non basta, ha bisogno della verità, cioè del sapere. E in questo campo piuttosto che con l'esperienza dell'affidamento alla madre ci confrontiamo con un diverso movimento, con l'uscita dell'uomo dall'infanzia e con «l'osa sapere!» illuministico. Infatti nessuno nega che alla luce dell'affidamento, della certezza, della dipendenza, si possa vivere e morire, e forse anche molto bene. E certo Edipo sarebbe vissuto meglio se non avesse saputo la verità. Questi moventi pratici, anzi, "eudemonistici", si sarebbe detto una volta, non ci esentano da una considerazione: vivere nella certezza, per quello che abbiamo detto sin qui, non è vivere nella verità. E proprio in nome della verità dovremo osservare che la promessa di certezza, magari l'«adorare, gioire, tacere» con cui un grande filosofo, Antonio Rosmini, ha chiuso la propria esperienza terrena, dà pace. Ma è anche vero che la pace, come diceva Kafka, è ciò che si

augura alle ceneri.

Illuminismo

Veniamo dunque all'alternativa dell'Illuminismo. Abbiamo visto un esito possibile della dialettica del postmoderno, quello che porta alla fallacia del sapere-potere, e di lì all'antifondazionalismo e poi ancora a un neo-fondazionalismo non teorico, appunto per aggirare l'obiezione del sapere-potere. Ma c'è un aspetto della storia recente del postmoderno su cui vorrei portare l'attenzione: tre filosofi che sono stati sistematicamente associati al postmoderno, ossia Foucault, Derrida e Lyotard, già all'inizio degli anni Ottanta – e di fronte alla piega che stava prendendo il postmoderno – hanno manifestato l'esigenza di un ritorno all'Illuminismo. È tipicamente il caso di Lyotard, che nel 1983, e con quella che è una aperta dissociazione dalle vie prese dal postmoderno, propone un ritorno a Kant^[119], che sarà poi il filo conduttore dei suoi ultimi lavori, in cui, per esempio, si è concentrato sul sublime come contrasto alla industria culturale^[120]. Lo stesso passaggio si può registrare in Derrida, che intitola il suo intervento al convegno di Cerisy-la-Salle in suo onore (siamo nel 1980), *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia*^[121], dove se la prende con i segnali di “fine d'epoca” che accompagnavano il dibattito sul postmoderno, e che nel corso degli anni intensificherà i suoi interventi a favore di un «Illuminismo a venire» e dei «Lumi del XXI secolo»^[122]. «Le correnti che si chiamano 'postmoderne' – ha scritto Derrida –, lo fanno come se avessero superato l'epoca dei Lumi, e non credo che sia così. Si tratta di rilanciare l'idea dei Lumi, non come si è manifestata nel XVIII secolo in Europa, ma rendendola contemporanea, situandola nel *progresso della ragione*»^[123].

Ma sotto questo profilo, il caso più emblematico è proprio quello di Foucault, che dal 1° febbraio al 28 marzo 1984 tiene il suo ultimo corso al Collège de France, *Il coraggio della verità*^[124], mentre è entrato nello stato terminale dell'Aids che lo porterà via il 25 giugno. Foucault è stanco, il corso è iniziato con settimane di ritardo per via di una fortissima influenza dovuta alla immunodeficienza, ma vuole portare a termine il compito che si era assegnato l'anno prima: svolgere una storia della parresia, il dire la verità a costo della vita, dalla sua nascita in Grecia ai suoi sviluppi nel Medio Evo (la predica e l'università) sino ai moderni, dove il parresiasista sembra trasformarsi nella figura del rivoluzionario. Per il filosofo che aveva legato il suo nome alla dottrina del potere-sapere, all'idea che si deve guardare con sospetto il sapere, perché è veicolo di potere, questo progetto, come già la riabilitazione dell'ascetismo e della cura di sé nella *Storia della sessualità* che è la grande impresa incompiuta di Foucault, costituisce il segno di una profonda inversione di rotta. Sin dalla prima lezione Foucault precisa che interpretare le sue ricerche come «tentativo di ridurre il sapere al potere non può essere che una pura e semplice caricatura»^[125]. Eppure, proprio il drammatico intreccio tra potere e sapere era stato il primo movente del pensiero foucaultiano, come viene ancora ribadito in *L'ordine del discorso*^[126], la lezione con cui, nel 1970, inaugurava il suo insegnamento al Collège de France. Ed è ancora così nella sintesi della *Microfisica del potere*: «l'esercizio del potere crea perpetuamente sapere e viceversa il sapere porta con sé effetti di potere»^[127].

Come abbiamo visto, nella teoria del potere-sapere c'era una reincarnazione della *Genealogia della morale*, e si stabiliva un paradosso che sta al cuore del

pensiero di Foucault così come di Nietzsche: si critica la verità non per gusto della mistificazione ma per il motivo contrario, per un amor di verità che vuole smascherare tutto, compresa la verità, ripristinando il mito. Un gioco pericoloso, perché vedere nella verità un effetto di potere significa appunto delegittimare la tradizione, che culmina con l'Illuminismo, per cui il sapere e la verità sono veicoli di emancipazione, strumenti di contropotere e di virtù. E un gioco incerto come una roulette russa, perché non si sa quando ha termine. Per Nietzsche, l'esito era stato il mito, l'idea che la verità deve cedere il posto all'illusione e al dispiegarsi della potenza. Per Foucault l'esito è antitetico. Infatti, non è un caso che, accanto a questa apologia della verità come critica e come contrasto del potere, della verità che costa la vita o che si incarna nella forma di vita dei cinici come avversari del potere, Foucault si impegni in una apologia dell'Illuminismo, come accade in una lezione al Collège de France del 1983, *Che cos'è l'Illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?*^[128].

Ecco il percorso che si completa nelle lezioni dell'ultimo inverno della vita di Foucault, dove l'eroe terminale è proprio Socrate morente, ossia l'antieroe di Nietzsche, che ci vedeva colui che, morendo, aveva imposto la falsa equazione tra sapere, virtù e felicità. Per Foucault, invece, Socrate è il parresiate per eccellenza, diverso dallo scienziato, che non parla in prima persona, dal sofista, che vuol vincere e convincere, dal profeta, che parla in nome di dio, dal saggio, che dice il vero in luoghi appartati. Socrate vuol dire la verità, come testimonianza personale, in pubblico e a costo della vita. Il punto culminante nel corso è la lezione del 22 febbraio, dedicata alla morte di Socrate, che si conclude con queste parole: «Come professore di filosofia, bisogna aver tenuto, almeno una volta nella propria vita, un corso su Socrate e sulla sua morte. L'ho fatto. *Salvate animam meam*»^[129]. Salvate l'anima mia. L'invocazione è ironica, come sempre in Foucault che anche in queste lezioni riesce a far battute lasciandoci intravedere il suo riso stralunato, ma il tema non è affatto ironico. Perché Socrate, per Foucault, è colui per il quale la vita esaminata non ha valore^[130], e rappresenta ora la quintessenza del rischio di una verità che rende liberi e non schiavi.

Credo che da questa vicenda intellettuale si possa trarre almeno un insegnamento. Per quanto distinte tra loro, figure come Lyotard, Derrida e Foucault, quelle appunto che vengono in mente quando si pensa ai padri filosofici del postmoderno (sebbene il primo ne sia stato più che altro il battista in filosofia, e gli altri due non si siano mai dichiarati postmoderni), sono l'espressione di un Illuminismo radicale, o se si vuole di una dialettica dell'Illuminismo, vale a dire del paradosso che ho enunciato all'inizio di questo capitolo. È per questo che, senza contraddizione, hanno potuto essere gli ispiratori di un movimento che si è evoluto in termini conservatori e anti-illuministi e, insieme, si sono legittimamente trovati a rivendicare l'istanza emancipativa dell'Illuminismo. È ovvio che uno può continuare, se lo desidera, a ripetere ancora oggi le parole d'ordine del Derrida iper-decostruzionista che negli anni Settanta sosteneva che nulla esiste al di fuori del testo, oppure insistere, questa volta con il Foucault anteriore al ripensamento della *Volontà di sapere*, che il mondo è il semplice risultato dei nostri schemi concettuali. Ma forse è meglio, almeno se si tiene all'istanza emancipativa che ha animato il lavoro di questi autori, cercare di non chiudere gli occhi di fronte agli esiti involutivi della dialettica del postmoderno, e rilanciarne l'insegnamento nel senso di un nuovo illuminismo piuttosto che di un

vecchio oscurantismo.

Liberazione

Ritorniamo dunque là dove siamo partiti, alla *Condizione postmoderna*. L'analisi di Lyotard, che non era affatto una apologia del Brave New World postmoderno, aveva il merito di individuare i rischi di questi crolli ideologici carichi di conseguenze pratiche, dai drastici tagli dei finanziamenti universitari voluti da Margaret Thatcher in Inghilterra al globalizzarsi del libero mercato, diventato planetario dopo il 1989. Il risultato, nel corso degli anni Novanta, è stato che le due "I" dell'Idealismo e dell'Illuminismo si sono trasformate nelle tre "I" di Inglese, Internet e Impresa, con un atteggiamento che è stato condiviso non solo dai governi di centrodestra che volevano tagli sulla cultura e la ricerca di base, ma anche da molti intellettuali, divenuti scettici rispetto al senso della loro missione e probabilmente influenzati (o, meglio, giustificati) dalla fallacia del sapere-potere. Abbiamo anche esaminato le due possibili reazioni alla fallacia, quella che punta sulla certezza, e quella che punta sulla emancipazione. Credo che sia meglio tener fede a ciò che era importante e vivo nel postmoderno, e cioè appunto la richiesta di emancipazione, che prende l'avvio dall'ideale di Socrate sul valore morale del sapere e si precisa nel discorso di Kant sull'Illuminismo – forse la più calunniata tra le categorie del pensiero^[131], e che merita una nuova voce nella scena intellettuale contemporanea di fronte alle conseguenze della fallacia del sapere-potere.

Sbagliando si impara, o altri imparano. Dire addio alla verità è non solo un dono senza controdoni che si fa al "Potere", ma soprattutto la revoca della sola *chance* di emancipazione che sia data all'umanità, il realismo, contro l'illusione e il sortilegio. Ecco l'importanza del sapere: la correzione – sempre possibile e dunque doverosa – del «legno storto dell'umanità», il non volersi rassegnare a essere minorenni (indipendentemente dalla età anagrafica), per quanto, come scriveva ancora Kant, sia tanto comodo essere minorenni. Rifiutare l'uscita dell'uomo dall'infanzia, magari con la pretesa di svelare le collusioni tra sapere e potere, è certo possibile, ma significa imboccare l'alternativa, sempre aperta, che propone il Grande Inquisitore: prendere la via del miracolo, del mistero e dell'autorità.

Nota al testo

In questo breve libro, che nasce sulle spoglie di tanti altri miei lavori, qui ripresi e rielaborati, spero di avere fornito una presentazione chiara – o almeno concisa – delle ragioni del mio realismo.

Ho potuto mettere alla prova alcuni miei argomenti in due recenti convegni: “On the Ashes of Post-modernism: A New Realism” (New York, Istituto Italiano di Cultura, 7 novembre 2011) e “Nuovo realismo: una discussione aperta” (Torino, Fondazione Rosselli, 5 dicembre 2011). Ringrazio dunque i colleghi che vi hanno preso parte: Akeel Bilgrami, Ned Block, Paul Boghossian, Petar Bojanic, Mario De Caro, Roberta De Monticelli, Massimo Dell’Utri, Umberto Eco, Costantino Esposito, Paolo Flores d’Arcais, Markus Gabriel, Miguel Gotor, Andrea Lavazza, Diego Marconi, Armando Massarenti, Massimo Mori, Hilary Putnam, Stefano Rodotà, Riccardo Viale, Alberto Voltolini.

Ringrazio anche gli amici che hanno letto questo testo aiutandomi a renderlo migliore: Tiziana Andina, Carola Barbero, Elena Casetta, Anna Donise, Daniela Padoan, Vincenzo Santarcangelo, Raffaella Scarpa, Enrico Terrone.

Un grazie speciale va infine a Valentina Desalvo, alla quale devo il conio di un termine chiave per il mio discorso: “realitysmo”.

[1] Diversamente, per esempio, dal “New Realism”, un movimento post-idealista dei primi del Novecento (cfr. E.B. Holt *et al.*, *The new realism. Cooperative studies in philosophy*, Macmillan, New York 1912). Per una presentazione programmatica cfr. *The Program and First Platform of Six Realists*, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method», VII, 18, 1910, pp. 393-401. Sugli usi contemporanei di “realismo” cfr. la voce “Realism” della *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/realism/>.

[2] Cfr. Rassegna Nuovo Realismo (<http://labont.it/dibattito-sul-nuovo-realismo>). Per un commento mi permetto di rinviare al mio articolo *Nuovo realismo FAQ*, in «Noema. Rivista online di filosofia», <http://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/1413>.

[3] «la Repubblica», 8 agosto 2011.

[4] Per una descrizione d’insieme cfr. la mia “Autopresentazione”, in D. Antiseri, S. Tagliagambe, *Filosofi italiani contemporanei*, Bompiani, Milano 2009, pp. 226-235.

[5] H. Putnam, *Rinnovare la filosofia* (1992), Garzanti, Milano 1998, pp. 128-129.

[6] J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), Feltrinelli, Milano 1981.

[7] Per le origini e lo sviluppo del postmoderno mi permetto di rinviare alle analisi da me proposte in *Tracce. Nichilismo moderno postmoderno* (1983), Mimesis, Milano 2006, con nuova postfazione, “Postmoderno vent’anni dopo”, pp. 165-171.

[8] «Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: ‘ci sono soltanto fatti’, direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare alcun fatto ‘in sé’; è forse un’assurdità volere qualcosa del genere. ‘Tutto è soggettivo’, dite voi; ma già questa è un’interpretazione, il ‘soggetto’ non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l’immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo. – È infine necessario mettere ancora l’interpretazione dietro l’interpretazione? Già questo è invenzione, ipotesi. In quanto la parola ‘conoscenza’ abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è interpretabile in modi diversi, non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi. ‘Prospettivismo’. Sono i nostri bisogni che interpretano il mondo: i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli istinti», F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1885-1887, 7 [60], in *Opere complete*, vol. 8/1, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1990.

[9] R. Rorty, *Contingenza, ironia e solidarietà* (1989), Laterza, Roma-Bari 1989.

[10] G. Deleuze, F. Guattari, *L’anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia* (1972), Einaudi, Torino 1975.

[11] R. Rorty, *Solidarietà o oggettività?* (1984), in *Scritti filosofici*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1993-1994.

[12] Sono i due assunti comuni dei due testi istitutivi del postmodernismo filosofico, e cioè, oltre a J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna* cit., R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura* (1979), Bompiani, Milano 1986.

[13] R. Barthes, *Lezione. Il punto sulla semiotica letteraria* (1979), Einaudi, Torino 1981.

[14] R. Rorty, *La filosofia come genere di scrittura* (1978), in Id., *Conseguenze del pragmatismo* (1982), Feltrinelli, Milano 1986.

[15] Del resto l’ironia, retoricamente, è un procedimento allusivo che serve a ridurre sino alla derisione i dati reali mistificandoli: infatti i termini che designano il tropo sia in greco (*eironeía*) sia in latino (*simulatio*) significano “finzione”, “inganno”.

[16] G. Deleuze, *Differenza e ripetizione* (1968), il Mulino, Bologna 1971.

[17] In *Theatrum Philosophicum*, la recensione a *Differenza e ripetizione* originariamente apparsa su «Critique», e poi pubblicata come prefazione alla traduzione italiana, cit. alla nota precedente.

[18] Ho analizzato questo aspetto in *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004.

[19] *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1983.

[20] C.A. Viano, *Va’ pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Einaudi, Torino 1985.

[21] J. de Maistre, *Il papa* (1819), Rizzoli, Milano 1989, libro I, cap. I.

[22] I. Kant, *Risposte alla domanda: Che cos’è l’Illuminismo?* (1784), in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1963.

[23] D. Antiseri, G. Vattimo, *Ragione filosofica e fede religiosa nell’era postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

[24] M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare* (1976), Guanda, Parma 2011.

[25] In questa versione prevalente l’adesione al nazismo era presentata come un incidente di percorso

superato già nel '34 (appunto d'accordo con l'autodifesa dell'interessato), e i testi heideggeriani che circolavano a sinistra non erano certo il *Discorso di rettorato*, ma testi apparentemente più innocui, in cui si diceva che il linguaggio è la casa dell'essere e che l'uomo abita poeticamente. Certo, anche lì emergevano sprazzi inquietanti, per esempio, in un corso su Nietzsche del 1940, un elogio del *Blitzkrieg* in atto, oppure, sempre nella intervista allo «Spiegel» del 1966, la tesi secondo cui la Shoah fosse da porsi sullo stesso piano della meccanizzazione dell'agricoltura.

[26] M. Heidegger, *Scritti politici* (1933-36), Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 329.

[27] «Sì, amici miei, cedete con me alla vita dionisiaca e alla rinascita della tragedia. Il tempo dell'uomo socratico è finito: inghirlandatevi di edera, prendete in mano il tirso e non vi meravigliate che la tigre e la pantera si accovaccino carezzevolmente ai vostri ginocchi. Ora osate essere uomini tragici: giacché sarete liberati. Accompanerete il corteo dionisiaco dall'India alla Grecia! Armatevi a dura lotta, ma credete ai miracoli del vostro dio!», F. Nietzsche, *La nascita della tragedia* (1872), Adelphi, Milano 2000, p. 137.

[28] M. Belpoliti, *Il corpo del capo*, Guanda, Parma 2009.

[29] R. Wagner, *L'arte e la rivoluzione* (1849), Farenheit 451, Roma 2003.

[30] M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo* (1947), Einaudi, Torino 1976.

[31] M. Foucault, *La volontà di sapere* (1976), Feltrinelli, Milano 1978.

[32] J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), Laterza, Roma-Bari 1977.

[33] M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971), in Id., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977.

[34] M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1982.

[35] P.K. Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1975, p. 206: «La Chiesa dell'epoca di Galileo si attenne alla ragione più che lo stesso Galileo, e prese in considerazione anche le conseguenze etiche e sociali della dottrina galileiana. La sua sentenza contro Galileo fu razionale e giusta, e solo per motivi di opportunità politica se ne può legittimare la revisione».

[36] J. Ratzinger, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Edizioni Paoline, Milano 1992, pp. 76-79.

[37] Questa tesi, che ho presentato in *Dal postmoderno al populismo*, in «Alfabeta2», 2, settembre 2010 e in *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida*, Bompiani, Milano 2010, si ritrova in V. Magrelli, *Il Sessantotto realizzato da Mediaset*, Einaudi, Torino 2011 e in M. Perniola, *Berlusconi o il '68 realizzato*, Mimesis, Milano 2011.

[38] R. Suskind, *Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush*, in «The New York Times Magazine», 17 ottobre 2004.

[39] J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?* (1994), Raffaello Cortina, Milano 1996.

[40] M. Ferraris, *Benvenuti nel realitysimo*, in «la Repubblica», 29 gennaio 2011, che riprendo in parte qui.

[41] R. Rorty, *The World Well Lost*, in «The Journal of Philosophy», 69/19, 1972, pp. 649-665. Il

titolo dell'articolo di Rorty, d'altra parte, era tratto da quello di un racconto di fantascienza di Theodore Sturgeon.

[42] Th. Reid, *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo* (1785), in Id., *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, Utet, Torino 1975, p. 95.

[43] Che Žižek ripete ben due volte in *Vivere alla fine dei tempi* (2010), Ponte alle Grazie, Firenze 2011. Cfr. la mia discussione *Il segno di Žižek*, in «Alfalibri», supplemento di «Alfabeta2», 12 settembre 2011, pp. 2-3.

[44] La svolta dal realismo metafisico al realismo interno (molto più aperto al relativismo) ha luogo in Putnam proprio negli anni del postmoderno, cioè tra *Verità ed etica* (1978), Il Saggiatore, Milano 1982 e *Ragione, verità e storia* (1981), Il Saggiatore, Milano 1985, mentre le nuove prospettive realistiche si hanno con *Rinnovare la filosofia* cit., che è del 1992. Per una eccellente presentazione del percorso di Putnam attraverso il realismo cfr. M. De Caro, *Il lungo viaggio di Hilary Putnam. Realismo metafisico, antirealismo e realismo naturale*, in «Lingua e stile», 4, 1996.

[45] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997, ma già Id., *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990.

[46] Cfr. Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Paris 2006; R. Brassier, *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, Palgrave Macmillan, London 2007; M. Gabriel, *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*, Continuum, New York-London 2011; Id., *Il senso dell'esistenza. Disegno di un'ontologia iperrealista*, in corso di stampa. Cfr. anche *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, a cura di L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman, re.press, Melbourne 2011.

[47] Mi permetto di rinviare al mio *Eстетica razionale* (1997), Raffaello Cortina, Milano 2011; ma per un esame complessivo cfr. P. D'Angelo, *Eстетica*, Laterza, Roma-Bari 2011.

[48] Un'ampia trattazione di questa svolta si può trovare nel volume collettivo *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2008.

[49] I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781-1787), Utet, Torino 1986, A 247/B 303.

[50] C. Baudelaire, *Mon cœur mis à nu*, XIII: «Vous figurez-vous un Dandy parlant au peuple, excepté pour le bafouer?».

[51] J. Habermas, *Die Moderne / ein unvollendetes Projekt*, in Id., *Kleine Politische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981, pp. 444-464.

[52] C. Baudelaire, *Fusées*, II.

[53] I. Kant, *Risposte alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?* cit., § 1.

[54] D. Marconi, *Il postmoderno ucciso dalle sue caricature*, in «la Repubblica», 3 dicembre 2011. Di Marconi si veda, sul tema del realismo e dell'antirealismo, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007.

[55] I. Kant, *Critica della ragion pura* cit., A 51/B 75: «I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche».

[56] Per una analisi mi permetto di rinviare a *Goodbye Kant!* cit., pp. 73-84.

[57] Cfr. *ivi*, pp. 65-72.

[58] Cartesio, *Meditazioni metafisiche* (1641), in *Œuvres*, a cura di C. Adam e P. Tannery, 12 voll., Editions du Cerf, Paris 1897-1913, Prima meditazione, §§ 3-4.

[59] A. Ferrarin, *Construction and Mathematical schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition*, in «Kant-Studien», 86, 1995, pp. 131-174.

[60] Il significato dell'“incontrare” non concettuale è chiarito nel paragrafo “Emendabile e inemendabile” di questo capitolo.

[61] «L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima. Se tali disposizioni dovessero sparire come sono apparse, se a seguito di qualche evento di cui possiamo tutt'al più presentare la possibilità ma di cui non conosciamo per ora né la forma né la promessa, precipitassero, come al volgersi del XVIII secolo accadde per il suolo del pensiero classico, possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia», M. Foucault, *Le parole e le cose* (1966), Rizzoli, Milano 1967, p. 444.

[62] Cfr. A. Sokal, J. Bricmont, *Imposture intellettuali* (1997), Garzanti, Milano 1999. Integrazioni su *fashionable nonsenses* più sofisticati si possono trovare in P. Boghossian, *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo* (2006), Carocci, Roma 2006.

[63] Ho descritto questo scetticismo accademico in *Una Ikea di università* (2001), Raffaello Cortina, Milano 2009.

[64] B. Latour, *Ramses II est-il mort de la tuberculose?*, in «La Recherche», 307, marzo 1998. Latour ha peraltro avuto il merito di rivedere a fondo le sue posizioni, così come le posizioni iper-costruzioniste in generale, in un articolo ammirevole: *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, in «Critical Inquiry», 30, inverno 2004.

[65] Ho articolato la distinzione tra ontologia ed epistemologia in *Il mondo esterno*, Bompiani, Milano 2001 e in *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009, a cui mi permetto di rinviare.

[66] Cfr. tipicamente J. McDowell, *Mente e mondo* (1994), Einaudi, Torino 1999. Per una critica, rimando al mio *Mente e mondo o scienza ed esperienza?*, in «Rivista di estetica», n.s., 12, 2000, pp. 3-77.

[67] Cfr., p. es., J.R. Searle, *La costruzione della realtà sociale* (1995), Einaudi, Torino 2005, in particolare pp. 169 sgg.

[68] R. Nozick, *Invarianze, la struttura del mondo oggettivo* (2001), Fazi, Roma 2003.

[69] L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), Einaudi, Torino 1967, § 217.

[70] J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano* (1689), Utet, Torino 2004, IV.2.14.

[71] Da questo punto di vista, per lo specifico delle mie ricerche, il testo di partenza è *Analogon rationis*, Pratica filosofica, Milano 1994. Per una esposizione sintetica del ruolo della percezione nella mia prospettiva mi permetto di rinviare alla Postfazione della nuova edizione di *Estetica razionale* cit., pp. 573-586.

[72] M. Ferraris, *Metzger, Kant, and the Perception of Causality*, in *Erfahrung und Analyse*, a cura di J.C. Marek e M.E. Reicher, ÖBV & HPT, Wien 2005, pp. 297-309. La vicinanza tra il concetto metzgeriano di “incontrato” e il mio concetto di “inemendabile” è stata sottolineata da G.B. Vicario, *Psicologia generale. I fondamenti*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 101. Rinvio alle analisi di Vicario anche per una presentazione del concetto di “realtà” in psicologia.

[73] Cfr. P. Bozzi, *Fisica ingenua*, Garzanti, Milano 1990; Id., *Scritti sul realismo*, Mimesis, Milano 2007 (argomento più estesamente ciò che ho detto qui nella introduzione a quel volume, pp. 11-20; mi permetto inoltre di rinviare, per le implicazioni ontologiche, al mio *Ontologia come fisica ingenua*, in «Rivista di estetica», n.s., 6, 1998, pp. 133-143).

[74] E come ho articolato in *Il mondo esterno* cit., pp. 198-201.

[75] Cfr. ivi, pp. 89 sgg., a cui mi permetto di rinviare per una fenomenologia completa.

[76] Per analisi più dettagliate, ivi, pp. 193-201.

[77] J. Derrida, *Force de loi*, Galilée, Paris 1994, pp. 35 sgg.

[78] Proposto e sviluppato in *Ricostruire la decostruzione* cit.; il modello dell'esperimento è, ovviamente, H. Putnam, *Cervelli in una vasca*, in Id., *Ragione, verità e storia* cit., pp. 7-27.

[79] Questa è la differenza della mia prospettiva rispetto alla impostazione di Bozzi, di Moore e di tutti i realisti ingenui. Di "realismo modesto" ha parlato P. Kitcher, *Science, Truth, and Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2001.

[80] Cfr. A.G. Gargani, *L'attrito del pensiero*, in *Filosofia* '86, a cura di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 5-22. La metafora è di derivazione wittgensteiniana: «Siamo giunti su una lastra di ghiaccio dove manca l'attrito, e perciò le condizioni sono in certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci. Vogliamo camminare; dunque abbiamo bisogno dell'attrito. Torniamo sul terreno scabro!», L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* cit., § 107.

[81] P. Levi, *La tregua*, Einaudi, Torino 1963, pp. 10-11.

[82] Q. Meillassoux, *Après la finitude* cit.

[83] Su questo tema mi permetto di rinviare al mio *Necessità materiale*, in *Le parole dell'Essere*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 231-257.

[84] D'accordo con il cosiddetto "bicondizionale tarskiano": «La neve è bianca» è vera se e solo se la neve è bianca».

[85]⁹ I. Hacking, *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999, p. 1.

[86] E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente* (1978-79), Feltrinelli, Milano 1991.

[87] Sulla necessità di discutere caso per caso (che è appunto il contrario di una soluzione massimalistica come "tutto è socialmente costruito") mi permetto di rinviare al mio dialogo con A.C. Varzi, *Che cosa c'è e che cos'è*, in «Nous» (2004), pp. 81-101, poi ripreso in Id., *Il mondo messo a fuoco. Storie di allucinazioni e miopie filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 2010.

[88] Sulla tematizzazione degli oggetti sociali e della ontologia sociale nel suo insieme mi permetto di rinviare in particolare ai miei *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Bompiani, Milano 2005 (n. ed. con prefazione di U. Eco, 2011); *Documentalità* cit.; *Anima e iPad*, Guanda, Parma 2011.

[89] «Il n'y a pas de hors-texte», letteralmente (e asemanticamente) «non c'è fuori-testo», cfr. J. Derrida, *Della grammatologia* (1967), Jaca Book, Milano 1969, pp. 219-220.

[90] E. Jünger, *La mobilitazione totale* (1931), in Id., *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 1997, pp. 113-138.

[91] Rinvio nuovamente ad *Anima e iPad* cit., pp. 59-84.

[92] Motivata in *Ricostruire la ricostruzione* cit., pp. 79-97.

[93] Il ruolo della intenzionalità collettiva nella ontologia sociale di Searle è cresciuto nel corso degli anni. Ho discusso questa problematica evoluzione in *Anima e iPad* cit., pp. 96-101.

[94] «È un errore trattare il denaro e gli altri strumenti del genere come se fossero dei fenomeni naturali come quelli studiati nella fisica, nella chimica e nella biologia. La recente crisi economica ci fa vedere che essi sono prodotti che richiedono una notevole fantasia», J. Searle, *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana* (2010), Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 268; l'originale inglese è più netto: «The recent economic crisis makes it clear that they are products of massive fantasy».

[95] Per uno sviluppo, cfr. *Documentalità* cit., parti 4 e 5.

[96] «Allevare un animale, cui sia consentito far delle promesse – non è forse precisamente questo il compito paradossale impostosi dalla natura per quanto riguarda l'uomo?», F. Nietzsche, *Genealogia della morale* (1887), Adelphi, Milano 1984, p. 45.

[97] Ho sviluppato questo aspetto in *Anima e iPad* cit., pp. 144 sgg.; cfr. anche G. Torrenco, *Documenti e intenzioni. La documentalità nel dibattito contemporaneo sull'ontologia sociale*, in «Rivista di estetica», n.s., 42, 2009, pp. 157-188.

[98] D. Dennett, *Coscienza. Che cosa è* (1991), Laterza, Roma-Bari 2009. Intuizioni analoghe si possono trovare nella nozione di “superorganismo” (ad esempio, una famiglia di termiti, che produce un comportamento razionale anche se nessuno dei suoi componenti è in grado di pensare), cfr. B. Hölldobler, E.O. Wilson, *Il superorganismo* (2009), Adelphi, Milano 2011.

[99] J.-J. Rousseau, *Discours (...) Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs* (1750), in *Œuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1959-1995, vol. III, p. 19.

[100] Cfr. in proposito J. Habermas, *Conoscenza e interesse* (1968), Laterza, Bari 1970.

[101] Per una presentazione di questo aspetto mi permetto di rinviare all'analisi proposta in *Storia dell'ermeneutica* (1988), Bompiani, Milano 2008, pp. 185-203.

[102] M. Foucault, *Storia della follia* (1961), Rizzoli, Milano 1963.

[103] Id., *Le parole e le cose* cit.

[104] Id., *Sorvegliare e punire* (1975), Einaudi, Torino 1976.

[105] Ampiamente e utilmente illustrate da P. Rossi, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, il Mulino, Bologna 1989 (n. ed. accresciuta, e con altri esempi di questa applicazione meccanica del sapere-potere, il Mulino, Bologna 2009). In effetti, anche la semplice osservazione non di mondi esotici, bensì dei dipartimenti universitari in cui lavoravano i teorici del potere-sapere, avrebbe dovuto suggerire che sono frequentissimi i casi di sapienti completamente privi di potere, e di potenti tutt'altro che onniscienti.

[106] G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009.

[107] P. Engel, R. Rorty, *A cosa serve la verità?* (2005), il Mulino, Bologna 2007.

[108] Devo questa osservazione all'amico Enrico Terrone.

- [109] G. Lukács, *La distruzione della ragione* (1954), Einaudi, Torino 1959.
- [110] Ho analizzato l'ontologia nietzschiana in *Guida a Nietzsche. Etica, politica, filologia, musica, teoria dell'interpretazione, ontologia* (1999), Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 199-275.
- [111] F. Nietzsche, *La volontà di potenza* (1906), Frammenti postumi ordinati da P. Gast e E. Förster-Nietzsche, Bompiani, Milano 1992, pseudoaforisma 1067, pp. 561-562.
- [112] J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità* (1985), Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 86-108.
- [113] F. Nietzsche, *La nascita della tragedia* (1872), Adelphi, Milano 1984, p. 100.
- [114] M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* cit., p. 11: «L'Illuminismo, nel senso più ampio del pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata risplende all'insegna di una trionfale sventura».
- [115] Ho analizzato più dettagliatamente queste dinamiche in *Il pensiero debole e i suoi rischi, in Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, a cura di E. Ambrosoli, Marsilio, Venezia 2005, pp. 49-57.
- [116] C. Esposito, *E l'esistenza diventa una immensa certezza*, in *Una certezza per l'esistenza*, a cura di E. Belloni e A. Savorana, Rizzoli, Milano 2011, pp. 42-66.
- [117] J.H. Newman, *Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso* (1870), in *Scritti filosofici*, a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2005.
- [118] Discuto estesamente di questo argomento in *Babbo Natale, Gesù adulto. In cosa crede chi crede?*, Bompiani, Milano 2006.
- [119] J.-F. Lyotard, *Il dissidio* (1983), Feltrinelli, Milano 1985.
- [120] Come in Id., *Intervento italiano*, in «Alfabeta», 32, gennaio 1982, ripubblicato in «Alfabeta2», 14, novembre 2011.
- [121] J. Derrida, *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia* (1980), in *Di-segno. La giustizia nel discorso*, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1984, pp. 107-143.
- [122] Sull'Illuminismo in Derrida mi permetto di rinviare ai miei *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003 (in particolare pp. 95 sgg.) e *Jackie Derrida. Ritratto a memoria*, Bollati Boringhieri, Torino 2006 (pp. 71 sgg.).
- [123] «La Jornada», Città del Messico, 3 maggio 2002, corsivi miei.
- [124] M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri. II. Corso al Collège de France (1983-1984)* (2009), Feltrinelli, Milano 2011.
- [125] Ivi, p. 20.
- [126] Id., *L'ordine del discorso* (1971), Einaudi, Torino 1972.
- [127] Id., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, p. 133.
- [128] Id., *Che cos'è l'Illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?* (1983), in «Il Centauro», 11-12, 1984.

[129] Id., *Il coraggio della verità* cit., p. 154.

[130] «Se, poi, vi dicessi che il bene più grande per l'uomo è fare ogni giorno ragionamenti sulla virtù e sugli altri argomenti intorno ai quali mi avete ascoltato discutere e sottoporre ad esame me stesso e gli altri, e che una vita senza ricerche non è degna per l'uomo di essere vissuta; ebbene, se vi dicessi questo, mi credereste ancora di meno.

Invece, le cose stanno proprio così come vi dico, o uomini. Ma il persuadervi non è cosa facile». Platone, *Apologia di Socrate*, 38a. È a questo passo che si richiama Robert Nozick in *La vita pensata* (1989), Rizzoli, Milano 2004, il cui titolo originale è *The Examined Life*, la vita esaminata, sottoposta allo scrutinio del pensiero e della ricerca.

[131] V. Ferrone, *Lezioni illuministiche*, Laterza, Roma-Bari 2010. Sul rilancio anche teorico dell'Illuminismo cfr. J. Israel, *Una rivoluzione della mente. L'illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna* (2009), Einaudi, Torino 2011.